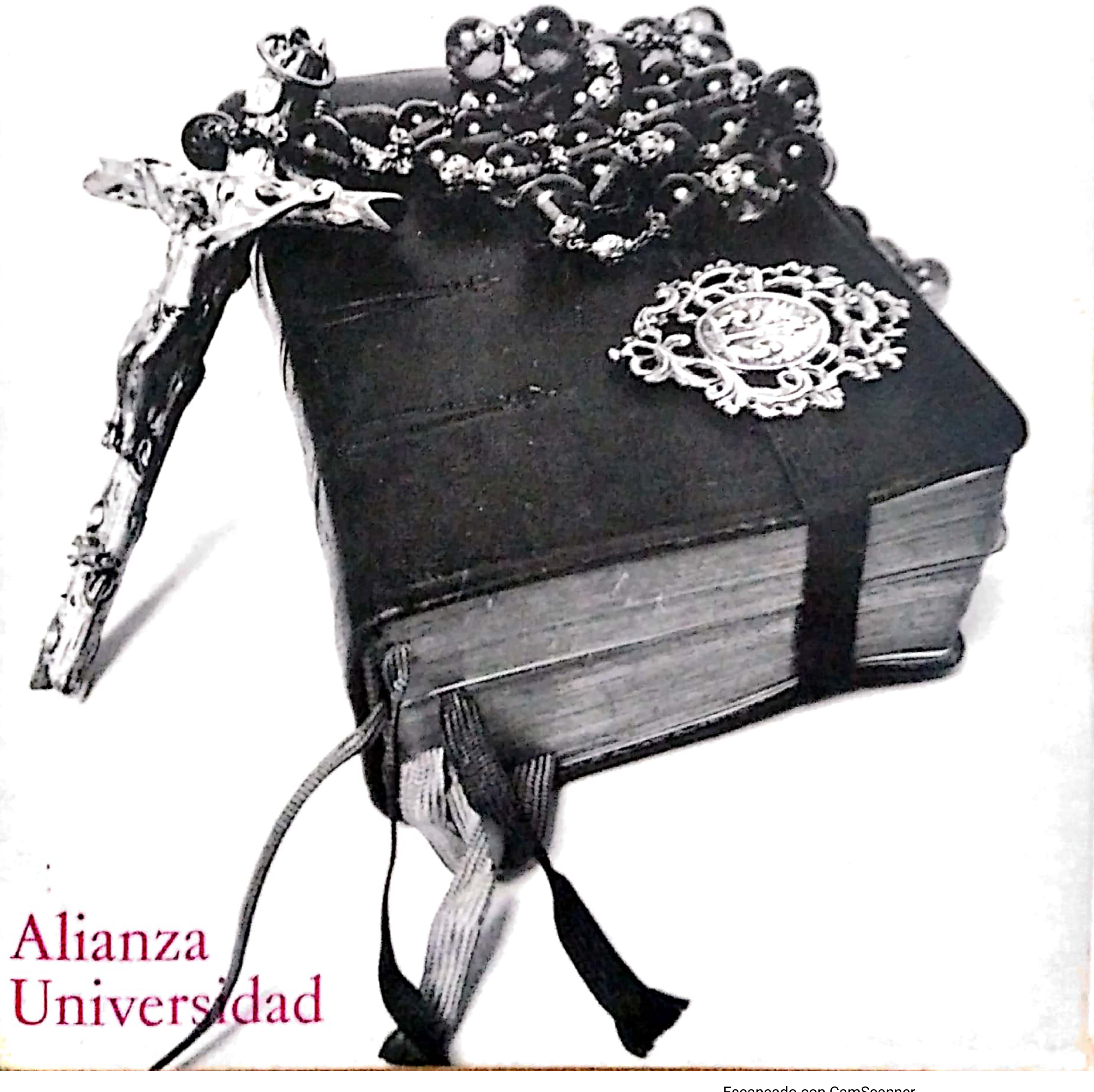
Joachim Matthes

Introducción a la sociología de la religión

II. Iglesia y sociedad



Alianza Universidad

ALIANZA UNIVERSIDAD

Volúmenes publicados:

Panoramas contemporáneos de la teoría económica
I. Dinero, interés y bienestar, por
H. G. Johnson, M. Bronfenbrenner, F. D. Holzman, G. L. S. Shackle y E. J. Mishan

Panoramas contemporáneos de la teoría económica
II. Crecimiento y desarrollo, por
F. H. Hahn, R. C. O. Matthews, H. B. Chenery, J. Bhagwati y J. R. Mayer

Panoramas contemporáneos de la teoría económica
III. Asignación de recursos, por
H. A. Simon, R. Dorfman, J. R. Hicks, R. Ferber, A. R. Prest y R. Turvey

Principios de economía de la empresa, por
Enrique Ballestero

Joachim
Matthes

Introducción a la sociología de la religión

II. Iglesia y sociedad

Versión española de
A. Sánchez Pascual
y A. Berasaín

Alianza
Editorial

Título original:
Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II

Calle Milán, n.º 38; ☎ 200 0045
Depósito legal: M. 14.285 – 1971
Cubierta: Daniel Gil
Impreso por Ed. Castilla, S. A.; Maestro Alonso, 21. Madrid
Printed in Spain

INDICE

NOTA PREVIA

En este segundo tomo de mi Introducción a la Sociología de la Religión se estudia el tema «Iglesia y Sociedad», que actualmente ocupa el primer plano de las investigaciones de la sociología de la iglesia. Se trata de exponer los rasgos fundamentales de las conclusiones a que han llegado dichas investigaciones; con todo, hemos de renunciar a numerosos detalles a fin de no comprometer la visión de conjunto de la exposición y poder elaborar con claridad la problemática de la actual sociología de la iglesia. En el primer tomo de esta Introducción se indicó con suficiente amplitud la posición desde la que se expone e interpreta esta problemática. El presente volumen la repite en distintas variaciones a la vez que la completa en algunos pasajes en un intento de poner de manifiesto la posibilidad que, desde esta postura, se ofrece a la investigación y a la teoría sociológicas de la religión. La imposibilidad de verificar en estas páginas dichas posibilidades se comprende no solo por el carácter introductorio del presente volumen, sino, sobre todo, por la situación actual de la sociología de la religión. En esta ocasión no se trata simplemente de dar cuenta de la misma ni de criticarla minuciosamente, sino de sondear en ella con una actitud crítica y de examinar sus posibilidades de evolución.

En la Selección de textos se recogen tres estudios importantes para el tema y la disposición de este volumen. El estudio de Ch. Y. Glock en torno a la orientación religiosa enfrentará al lector con un momento clave de la última discusión sociorreligiosa; los trabajos de G. Bormann y F. X. Kaufmann le ayudarán a profundizar en problemas que en el texto únicamente pudieron ser esbozados.

Mi reconocimiento especial al señor Fritz Schütze, de Münster, sin cuya colaboración no me hubiera sido posible elaborar el material sobre el tema ni darle el tono teórico en el modo reflejado en las páginas que siguen. Agradezco a la señora Margarete Nolte y a la señora Irmgard Michaelis, ambas de Dortmund, la ayuda que me prestaron en la redacción del manuscrito y a mi esposa la que me prestó en la corrección de las pruebas.

J. M.

Capítulo 1

ACTITUDES Y PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA SOCIOLOGIA DE LA IGLESIA

1.1. La sociología de la iglesia como fase de la historia del problema.

Cuando quiso hacer un balance de la sociología religiosa alemana, Dietrich Goldschmidt formuló en 1959 la tesis de que, en la década de los años treinta de este siglo, la vieja problemática sociorreligiosa de Max Weber y de Ernst Troeltsch —planteada sobre todo en sus trabajos históricos—, «en torno al condicionamiento religioso de la conducta social», se *invirtió* en «la cuestión presente en torno al condicionamiento social de la conducta religiosa actual, e incluso de los contenidos religiosos; es decir —hablando en términos concretos—, se trata de la cuestión en torno al 'ser social' que 'determina' la forma o las formas actuales de la fe, de la eclesialidad o no eclesialidad, etc.»[1].

Esta tesis caracteriza acertadamente el notable giro que se ha producido en los intereses de la investigación sociorreligiosa. Este giro tuvo lugar en los años treinta y cuarenta y se inició en Holanda

[1] D. Goldschmidt, «Die Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland», en *Arch. Soc. Rel.*, núm. 8, 1959, pág. 57. (Para las abreviaturas de las revistas consúltese la Bibliografía.)

y Francia[2], se perfiló —bajo presupuestos distintos— en Estados Unidos y, finalmente, después de 1945, apareció también en Alemania, donde entre 1933 y 1945 a la sociología de la religión, lo mismo que a la sociología general, se le impuso la emigración interior o exterior y donde la problemática religiosa, durante dicho periodo, solo podía abordarse y desarrollarse en el marco de la reflexión teológica[3]. Entre 1950 y 1965 este nuevo interés de la investigación de las iglesias y de la eclesialidad ha dado lugar a la enorme variedad —hoy resulta difícil abarcarla con una sola mirada— de investigaciones empíricas particulares y de estudios teóricos que hoy representa para nosotros la situación de la sociología eclesial.

En la tesis de Goldsmichdt se habla de una *inversión* de la *problemática* sociorreligiosa. Esta fórmula da la impresión de que, en el giro de que hablamos, se trata de una nueva orientación de tal alcance que su continuidad con la problemática sociorreligiosa anterior resulta, por lo menos, discutible. De hecho, en los análisis críticos más recientes de la sociología eclesial[4] predomina la idea de que ésta ha perdido el contacto con la teoría sociológica general, centrando radicalmente sus problemas en la praxis y organización eclesiales y entregándose profundamente a los intereses de la teología pastoral y de la política eclesial. Desde esta sociología de la iglesia sería muy difícil, si no imposible, encontrar un *camino de retorno* a una sociología general de la religión tal como la que se hacía antes de 1930 en conexión íntima con las teorías sociológicas generales.

Hoy resulta difícil defender esta concepción. Se impone considerarla, más bien, como síntoma de una determinada fase de la

[2] En este sentido resultaron pioneros los trabajos de J. P. Kruijt, *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken*, Groningen y Batavia, 1932; G. Le Bras, «Statistique et histoire religieuse», en: *Revue d'Historie de l'Eglise de France*, año 17 (1931), págs. 425-449; ídem, *Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 tomos, París, 1944-45; ídem y F. Boulard, «Carte de la pratique religieuse dans les campagnes», en *Cahiers du Clergé rural*, 1947.

[3] Cfr. el ensayo de D. Bonhoeffer, *Communio Sanctorum. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 3.ª ed., Munich, 1960, que, publicado en 1930, influyó intensamente en la discusión teológica de 1933-1945. También en el campo católico aparecieron trabajos de tema similar que, como en el caso de Bonhoeffer, operaban preferentemente con la distinción entre comunidad y sociedad, establecida por Tönnies. Véase A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburgo, 1931.

[4] Como ejemplo citaremos la recensión crítica de publicaciones de sociología eclesial de Th. Luckmann, «Neuere Schriften zur Religionssoziologie», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)*, año 12 (1960), págs. 315-326.

discusión teórica de los fundamentos de la sociología religiosa, en la cual —con buenas razones desde muchos puntos de vista— se produjo una fijación de ciertas reducciones empíricas y teóricas de la investigación sociológica de la iglesia en un volumen tal que obstaculizaba la visión de la continuidad histórica de la sociología eclesial más reciente con la sociología religiosa anterior y, por tanto, también la visión de la contribución de aquélla a la evolución general de la sociología religiosa presente y futura. Han sido fundamentalmente dos los puntos de vista que han impuesto esta corrección en la valoración crítica usual de lo que la sociología de la iglesia significa respecto de la sociología de la religión. *En primer lugar* durante mucho tiempo no se observó suficientemente la intensidad con que Max Weber formulaba y desarrollaba el tema de su sociología religiosa dentro del horizonte de la experiencia de la secularización, siendo ésta la razón de que, sin haber dado personalmente este paso, centrase el tema de una *futura* —desde la perspectiva de su tiempo— sociología de la religión en la investigación del *secularismo*, de la eclesialidad en cuanto conducta social *especial* y de la organización eclesial en cuanto organización social *especial*[5]. *En segundo lugar* pasó mucho tiempo antes de que se cayese en la cuenta de que la vieja sociología religiosa de carácter funcional formulaba su concepto de la religión general desde un concepto de la religión específico de la historia del cristianismo, sin reflexionar sobre este hecho —con plena conciencia desde el punto de vista de la política de las ideas— en sus investigaciones empíricas y teóricas. El hecho de que el concepto de religión perdiese el carácter concreto que conservaba en la historia del cristianismo motivó por una parte la fundamentación conceptual de una sociología *científica* de la religión, aunque por otro lado introdujo la dificultad de poder identificar como religión (o como religioso) únicamente lo que tenía una manifestación eclesial. De esta forma el último funcionalismo estructural de la sociología religiosa desembocó, sobre todo en Estados Unidos, en una extraña contradicción con su propio origen —el primitivo funcionalismo sociorreligioso—: querer hablar de religión en términos generales e intentar el análisis sociológico de la misma y, no obstante, no poder pensar más que en la religión explícita en el sentido de formas de conducta y de estructuras que se manifiestan únicamente en la iglesia[6].

[5] Cfr. el capítulo III de la Primera Parte de esta Introducción a la Sociología Religiosa, pág. 97 ss., y el estudio de T. Rendtorff allí reproducido, pág. 221 ss.

[6] Cfr. Parte Primera de esta Introducción, págs. 19 ss. y 97 ss.

Teniendo en cuenta estas conexiones a nivel de la historia del problema, se abren perspectivas nuevas sobre la fase socioeclesial de la sociología de la religión que aparece aproximadamente en torno al año 1930 y alcanza su punto culminante después de 1945, dando hoy la impresión de haber desaparecido. Ya no es una dirección «extraña» ni un camino falso o equivocado de la evolución científica de esta disciplina defendido desde los objetivos noéticos de la sociología general o desde la orientación de la sociología religiosa anterior, sino que está dentro de las consecuencias tanto de la actitud funcionalista como de la actitud de la sociología religiosa clásica de Max Weber. Entonces, parece más acertado concebir el giro que, según la tesis de Goldschmidt, se ha efectuado en la orientación temática de la sociología religiosa, más como un desplazamiento en los intereses de la investigación que como una «inversión de su problemática». Este desplazamiento estaba tanto en la línea del funcionalismo sociorreligioso como en la de los trabajos de Max Weber. Al mismo tiempo era una respuesta a la presión de la sociología de aquella época hacia una disciplina especial orientada empíricamente, siendo ésta la razón de que sucumbiese finalmente al influjo de investigadores cuya orientación primaria no era de carácter sociológico, debido a que la misma sociología, dada la mínima elaboración de su conexión con la herencia de la crítica religiosa clásica, tendía a considerar satisfecho en principio el interés que podría suponerle *su* investigación del fenómeno religión. Vistas así las cosas, las indiscutibles deficiencias, parcialidades y reducciones de la sociología eclesial más reciente no plantean el problema del modo de volver a un momento anterior al punto de partida de la sociología de la iglesia, sino el problema del modo de desarrollar la situación de la actual sociología de la iglesia hasta convertirla en una nueva sociología de la religión, teniendo en cuenta su continuidad con la anterior [7]. Para recorrer este camino será necesario recordar y activar una serie de tradiciones del pensamiento y de la investigación sociorreligiosas de las que se hizo muy poco caso en la fase de la sociología de la iglesia y en la crítica que se dirigió contra ella, habiendo sido incluso eliminadas de la situación de la sociología de la religión en la historia del problema [8]. Un análisis del inventario de saberes científicos, de densidad cierta-

[7] En el estudio antes citado, T. Rendtorff analiza este problema de un modo programático. Véanse asimismo los párrafos siguientes 2 y 3.
[8] Cfr. Parte Primera de esta introducción, pág. 58 ss.

mente heterogénea, elaborado por la reciente sociología de la iglesia, reflejará el lugar donde dichas tradiciones se encuentran.

1.2. Inventario de saberes de la reciente sociología de la iglesia.

El inventario de saberes de la última sociología de la iglesia, cuyo complejo de enunciados se irá exponiendo en los sucesivos capítulos de este volumen, se estructura desde diversos puntos de vista:

—desde las *decisiones previas relativas a la historia del problema* que limitan el campo de interés de la investigación sociológica de la iglesia,

—desde las *definiciones iniciales* que enmarcan este interés de la investigación,

—desde los *métodos* empleados para la realización de este interés de la investigación,

—desde el *potencial teórico y práctico de quienes están interesados en esta investigación*, que traducen las conclusiones logradas en sistemas de enunciados explicativos y en indicaciones de acción referidas a la praxis.

La decisión previa fundamental, a nivel de la historia del problema, en relación con la fase socioeclesial de la sociología religiosa consiste en concentrar el interés de la investigación en la religión explícita, tal como se ve hoy en las sociedades occidentales. Esta decisión previa se daba ya en la sociología religiosa anterior, tanto en su versión funcionalista como en la obra de Max Weber. Las coordenadas interpretativas de la secularización en ella desarrolladas, donde se sometía a un concepto susceptible de exposición toda una serie de experiencias, interpretaciones de la situación y representaciones de los objetivos [9], tiene, desde el punto de vista verbal, estratos múltiples. Incluye enunciados descriptivos, cuyas situaciones objetivas y conexiones se describen y explican; enunciados normativos, donde se expresan y legitiman decisiones y actitudes, y enunciados performativos, donde se expresan verbalmente determinadas características secundarias de acción. El giro socioeclesial del pensamiento sociorreligioso consiste, en buena parte, en establecer y presuponer que la situación de secularizada de la sociedad moderna es el resultado de un proceso histórico-social —sea cual sea la concepción que se tenga del mismo y la

[9] Cfr. Parte Primera de esta Introducción, pág. 92 ss.

explicación que se le dé— y en el hecho de que las características de esta situación, empíricamente observables en la actualidad, ocupan el primer plano del interés de la investigación. Así cambia también la estructura lógico-verbal del inventario de saberes logrados por la investigación. Las coordenadas interpretativas de la secularización, tan complejas desde el punto de vista lógico-verbal, se conciben en su conjunto como una definición fiel de la situación histórica de la que tienen que partir las investigaciones, y en concreto los elementos integrantes de los enunciados normativos y performativos se convierten, dentro de las coordenadas interpretativas de la secularización, en enunciados descriptivos. Esta *constatación* —en el sentido pleno de la palabra— de las coordenadas interpretativas de la secularización representa un marco para todas las actividades de la investigación socioeclesial que se tratan de describir y explicar. Es un marco que presenta tres características esenciales que contienen al mismo tiempo la problemática del inventario de saberes de la sociología de la iglesia y que, por tanto, se han convertido en puntos de partida de la crítica más reciente a la misma:

1. Se parte de que la conducta y la actitud religiosas solo conservan su carácter concreto cuando se manifiestan como conducta y actitud eclesiales. Lo religioso que no se manifiesta de modo eclesial o lo hace incompletamente se considera como un modo deficiente de eclesialidad. Las formas de conducta y las actitudes que se cualifican así, se conciben, dentro del marco de las investigaciones sociorreligiosas, como categoría residual. La praxis eclesial, deducible de formas de conducta y actitudes *especiales*, se convierte en un criterio operacionable de acuerdo con el cual puede constituirse la categoría social *especial* de la eclesialidad y relacionarse con otras categorías sociales (edad, sexo, clase, formación, etcétera). Los ámbitos de investigación en que se instaura este criterio son la *investigación de la participación* (modo, estructura y frecuencia de la participación en la vida eclesial), la *investigación de la actitud* (actitud frente a enunciados de fe y órdenes de acción manifiestos y representados eclesialmente) y la *investigación de la distribución*, donde se estudia la distribución de las diversas características sociales en grupos con diferentes grados de eclesialidad. El problema, que todavía interesaba a Max Weber, de la distribución de las diversas características sociales en grupos clasificados por la mera adscripción a diferentes comunidades religiosas, pierde progresivamente relevancia debido a que, cada vez más, la adscripción nominal a una comunidad religiosa deja de ser característica suficiente de eclesialidad concreta.

2. El criterio de la praxis eclesial no adquiere su carácter concreto tanto por los efectos subjetivos que se expresan en la conducta y actitud eclesiales cuanto, primariamente, en las instituciones que lo representan de un modo orgánico y lo transfieren a los hombres en forma de posibilidades de conducta. La eclesialidad preformada institucionalmente, expresada en enunciados normativos y regulada en un mecanismo de posibilidades cuya realización comporta sanciones positivas y a la vez que su no realización las comporta negativas, pasa a convertirse en el punto central de la consideración. Entonces adquieren una significación especial las formas de organización que representan directamente la eclesialidad como un sistema de posibilidades de conducta y de actitud. En primer lugar las organizaciones de las comunidades eclesiales locales y también, por ejemplo, la instrucción eclesial escolar, en cuanto zonas en las que expresan, realizan y controlan directamente las posibilidades eclesiales de conducta y de actitud, se presentan como campos de investigación más fecundos que, por ejemplo, la iglesia territorial en cuanto macroorganización o la actividad de las asociaciones especiales, eclesialmente dirigidas, en la política de la sociedad; aquí el criterio de la praxis eclesial no resuelve demasiado. La iglesia se considera como institución social en cuanto que regula y controla formas de conducta y actitudes, probando su estructura en este proceso de regulación y de control y superando en el mismo los problemas de su actividad.

3. La concentración en la praxis eclesial en cuanto conducta y actitud y en la institución social iglesia en cuanto sujeto y regulador de posibilidades *especiales* de conducta y actitud sociales, supone la introducción de una serie de acentos que tienen por consecuencia una heterogeneidad característica en el inventario de los saberes socioeclesiales. Desde el momento en que las instituciones eclesiales existentes en una sociedad concreta se consideran directamente como un punto de cristalización de la eclesialidad en el sentido de posibilidades y de realizaciones de posibilidades, se admite que es imposible un consensus sobre formas y contenidos eclesiales-religiosos constituido y sostenido en otros contextos sociales, y, en el caso de que parezca observarse uno similar, se supone que se trata de un modo *deficiente* de la eclesialidad auténtica. De esta manera, todo el campo de la religiosidad que no tenga una manifestación eclesial directa queda fuera del centro de interés de la investigación, lo mismo que la traducción diferenciada de las actitudes y convicciones eclesiales-religiosas en decisiones correspondientes a las situaciones cotidianas y especiales de la vida. Como

advierte Fürstenberg, el argumento de que en este tipo de problemas se trata de cuestiones de *psicología* religiosa, difícilmente reducibles a puntos de vista metódicos, resulta insuficiente para excluirlos del interés de las investigaciones de la sociología eclesial, pues la religiosidad, como cualquier otra actitud, se constituye «mediante una referencia a la situación y a su vez se manifiesta en situaciones»[10]. Este argumento habría que considerarlo más bien como una nueva razón de que, una vez fijada en las coordenadas interpretativas de la secularización, solo la eclesialidad explícita y manifiesta sigue siendo relevante, y de que, desde esta perspectiva, los fenómenos no incluidos en ella no pueden considerarse más que como un modo deficiente —un hecho que, por lo demás, puede deducirse claramente del ensayo de Fürstenberg de establecer una tipología de la religiosidad protestante. Junto al tipo social, todavía observable en ocasiones, de «religiosidad orientada en el sentido de la tradición y asociada a la comunidad», emergen en él los modos deficientes de la religiosidad privada —aunque incidentalmente ésta se manifiesta en el plano de la eclesialidad— y de un tipo secular cuya «total indiferencia frente a experiencias vitales religiosamente valiosas» difícilmente justifica el atributo de religiosidad.

De todos modos al tipo de religiosidad privada Fürstenberg le concede una significación independiente dentro del cristianismo protestante y, con relación al tipo secular, plantea el problema de las consecuencias que el ensayo de un compromiso eclesial de este tipo supondría para la estructura y para la «quintaesencia inalienable» del cristianismo protestante. Así llega al problema extraordinariamente importante de la investigación socioeclesial más reciente, tematizando sociológicamente con buenas razones la discrepancia entre la praxis eclesial manifiesta y la adscripción nominal a una iglesia, aunque bajo la perspectiva reductora de reproducirla describiéndola únicamente *como* discrepancia en su correspondencia con otras características sociales, pero no reflexionando sobre ella en cuanto posible característica estructural de la realidad eclesial ni teniéndola en cuenta como tal en sus investigaciones[11]. Este grado de reflexión queda fuera de la sociología de la iglesia y —aquí como en todos los problemas de carácter básicamente conceptual— en manos de los esfuerzos de la autocomprensión de las instituciones que constituyen y representan esta discrepancia, con lo cual la sociología de la iglesia rechaza por especulativas e irrelevantes las conclusiones de dichos esfuerzos, aunque las investigaciones socioeclesiales aceptan como hipótesis mentales las condiciones de la posibilidad de los mismos. Era preciso recordar una vez más en esta ocasión que este déficit fundamental de la sociología eclesial más reciente depende tanto de la sociología religiosa clásica como de la obviedad con que la sociología y la teología modernas han ritualizado científicamente las coordenadas interpretativas de la secularización.

Con esto han quedado ya expuestas las definiciones fundamentales de que parte la última sociología de la iglesia. No obstante, para que sea completa, esta exposición necesita un punto de vista fundamental. La función positiva de la reducción a la eclesialidad manifiesta y explícita a la que se ha sometido la sociología eclesial más reciente no consiste únicamente en haber aportado a la investigación empírica ciertos criterios claramente definibles y operacionables, sino también en la concepción en ella expresada de «que no vivimos en una sociedad con una religiosidad general, sino que tenemos que vérnoslas con una religión concreta, formada y acuñada por las iglesias cristianas»[12]. Comparado con los viejos esfuerzos por definir e investigar las características estructurales generales de la conducta y de la conciencia religiosas, esto hay que considerarlo, indudablemente, como una conquista en el plano de la exactitud y de la virtualidad enunciativa. Enfrente nos encontramos con una pérdida de virtualidad reflexiva en relación con la relevancia de la religión y de la iglesia a nivel de la sociedad total, pérdida que en el campo más reducido de la sociología de la iglesia se expresa también en el hecho de que el carácter concreto de la eclesialidad manifiesta solo puede concebirse como concrecionalidad *confesional.* La eclesialidad manifiesta solo puede estudiarse y analizarse dentro de las características confesionales que tiene en cada caso, y cuando las notas de la confesionalidad manifiesta pasan al instrumental operativo de las investigaciones socioeclesiales, ya no hay ningún medio eficaz para defender las tendencias a la confesionalización ni en la temática ni en la organización de las investigaciones socio-

[10] F. Fürstenberg, «Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem», en: *Arch. Soc. Rel.* 8, 1959, págs. 71-80, la cita es de la pág. 71.

[11] Este es el sentido que en repetidas ocasiones ha dado T. Rendtorff al problema de la «cristiandad latente».

[12] T. Rendtorff, «Tendenzen und Probleme der kirchensoziologischen Forschung», en: D. Goldschmidt y J. Matthes, *Probleme der Religionssoziologie*, cuaderno especial, núm. 6 de la *KZfSS*, Colonia y Opladen, 1962, págs. 191-201, la cita es de la pág. 193.

lógicas de la iglesia, como últimamente se viene repitiendo en tono de queja —Luckmann, por ejemplo—. Esto se aplica no solo a las sociedades (como la norteamericana) confesionalmente mixtas o expresamente pluralistas desde el punto de vista religioso, sino también a sociedades cuya estructura confesional es homogénea en el plano de la eclesialidad manifiesta (como la sociedad sueca). En este caso se da simplemente una formulación distinta del problema, a base de utilizar las categorías del sectarismo secular y a base de extremar la problemática de la indiferencia eclesial como el espacio en que se desarrolla un «cristianismo de la acción práctica», abierto tanto a la privatización arbitraria como a la ideologización sectaria[13]. Las tendencias —entendidas en su sentido más general— a la confesionalización están enraizadas estructuralmente en la actitud mental socioeclesial, y no se avanzaría demasiado recomendando frente a las mismas un retorno a un concepto general de religión, que supusiera la nivelación de todas las diferencias confesionales, conservando a la vez características de lo especial y de lo manifiesto en la actitud, en la conducta y en la institución religiosas. La sociología de la iglesia solo resolverá el problema de la confesionalización cuando consiga —sobre todo en las sociedades confesionalmente mixtas— hacer de la analogía interconfesional el principio fundamental de las investigaciones socioeclesiales, aplicándolo al mismo tiempo en las conexiones relativas a la totalidad de la sociedad. La investigación de las formas de conducta de las diversas confesiones en todos los dominios de la vida social, tan descuidada en las últimas décadas —sobre todo en Alemania, menos en Holanda—, daría lugar a conclusiones cuya importancia sería similar a la de una investigación más rigurosa de los campos sociales en que una serie de orientaciones confesionalmente diversas se encuentran en una acción social común, por ejemplo, en los matrimonios y familias entre miembros de distintas confesiones. De hecho, la aversión que siente la sociología eclesial más reciente a estudiar de una forma general y a fondo la problemática de los matrimonios mixtos, es un síntoma del dilema mental estructural en que se encuentra. Registra, clasificada rigurosamente por la nota de adscripción a una confesión, la situación de los matrimonios entre miembros de distintas confesiones; constata —también desde la separación confesional— las fuertes reservas existentes contra el matrimonio eclesial cuando los novios pertenecen a con-

[13] Cfr., por ejemplo, B. Gustafsson, «Staatskirche und Entkirchlichung in Schweden», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*, págs. 158-165.

fesiones diversas, pero ni estudia el problema del alcance que la política oficial de las iglesias en relación con los matrimonios mixtos tiene en la «deseclesialización» de los mismos ni tampoco el problema de cómo influyen en la dirección de la vida social los conflictos confesionales existentes en los matrimonios mixtos que se encuentran al margen de la posibilidad de manifestarse legítimamente desde el punto de vista de la iglesia. Aquí, como en otros campos de la investigación, la reducción a la eclesialidad manifiesta y explícita interpone un filtro ante la capacidad de percepción de la sociología de la iglesia que solo puede eliminarse cuando la idea exacta de que la religión nunca se presenta de una forma general, sino siempre con características confesionales específicas, se une a la idea de que, en su carácter social integral, esta forma de presentarse adquiere un grado de «generalidad media» que, traducido a temas de investigación, posibilita una superación del dilema que se plantea entre una religiosidad general inconcreta, por una parte, y una confesionalidad individualizada concreta, por otra.

Para el inventario de saberes de una disciplina científica empírica, además de las definiciones de partida que reducen el campo de investigación y fijan el interés de la misma, tienen significación constitutiva los *métodos* empleados en la investigación. En la selección de los mismos influyen las definiciones de partida ya dadas; y, a su vez, el inventario de métodos de que se dispone influye en las reservas de definiciones de partida —o en todo caso en determinadas acentuaciones de dichas reservas—. La última sociología de la iglesia, al igual que las demás sociologías especiales, refleja una vez más los enormes obstáculos con que tropieza el desarrollo de la fantasía metódica debido a las definiciones iniciales ya formuladas desde la perspectiva de la historia del problema y existentes en una situación concreta de la evolución científica a lo largo de la historia. Reflejan también la profunda eficacia con que un complejo de métodos desarrollado en conexiones temáticas diversas y legitimado en la disciplina total puede bloquear la elaboración crítica de un inventario, ya formulado, de definiciones iniciales de una disciplina.

Desde el punto de vista metódico, la mejor calificación de los comienzos de la sociología eclesial más reciente es decir de ellos que están orientados *morfológicamente*. Se estudian las formas de conducta y los hábitos religioso-eclesiales de la población que habita en una región determinada, se analizan las configuraciones características de la conducta religioso-eclesial, se las expone de acuerdo con su distribución en el conjunto de la población estudiada rela-

cionándola con distribución de otras características sociales, para de esta forma encontrar el paso de la mera descripción a la explicación de las conexiones. Para ello se emplean preferentemente los métodos de la estadística descriptiva, sobre todo los métodos demográficos (cambios y movimiento de población) y sociográficos que buscan sobre todo la distribución e integración especiales de las características sociales[14]. En los trabajos pioneros de la sociología eclesial de Le Bras y su escuela se daba gran importancia a la dimensión histórica de las investigaciones[15]. Después, la sociología de las comunidades eclesiales, de orientación más estructural-funcional, descuidó enormemente los aspectos históricos que más adelante volvió a destacar la crítica a la sociología de la iglesia como exigencia de las investigaciones sociológicas eclesiales[16]. La variable de la eclesialidad, clave en las investigaciones socioeclesiales, es considerada por Le Bras como una magnitud pluridimensional, cuando —partiendo de la estructura jurídica previa de la eclesialidad católica— habla de la analogía entre «*dogme, discipline, ministère*» por una parte y —desde el lado de los creyentes— de «*foi, vertu, pratique*» por otra. En esta misma pluridimensionalidad de la eclesialidad piensa Le Bras cuando intenta estudiar los diversos grados e intensidades de la *vitalidad* religioso-eclesial. No obstante, a lo largo de sus investigaciones, la *pratique* en cuanto participación en la vida de las organizaciones eclesiales se convierte pronto en indicador preferente de la eclesialidad. Contribuye a la formación de las primeras tipologías de formas de eclesialidad, referidas en parte a modos de conducta (religiosidad pública, reli-

[14] Véase el primer estudio amplio (ya citado) de sociología de la iglesia de G. Le Bras, *Statistique et histoire religieuse*. No podemos analizar aquí la significación que la morfología social, la demografía y la sociografía suponen para la sociología general; cfr. los trabajos de introducción «Demographie» y «Soziographie», en: R. König, *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, tomo I, Stuttgart, 1962, así como también «Soziale Morphologie», en: R. König, *Soziologie. Fischer-Lexikon*, nueva edición, Francfort del Meno, 1967. Los elementos sociográficos se han conservado, e incluso ampliado, hasta hoy en los estudios de sociología de las comunidades eclesiales; cfr. O. Schreuder, *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundungen einer Pfarrei*, Friburgo, Basilea y Viena, 1962, caps. 2 y 3.

[15] Cfr. el estudio general de G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, *ibídem*.

[16] F. G. Dreyfus, «Methodologische Probleme der religionssoziologischen Forschung in Frankreich», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibidem*, págs. 223-232. Deyfrus se refiere sobre todo al concepto de la «historia total» de M. Bloch, H. I. Marrou y otros. Cfr. también T. Rendtorff, «Geschichte und Gesellschaft», en: F. Karrenberg y W. Schweitzer, *Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre*, Hamburgo, 1960.

giosidad privada, simpatizantes, marginales, indiferentes) y, en parte, a tipos de parroquia (cristiana, indiferente, parroquias de misión)[17]. En particular, la exposición cartográfica de la praxis eclesial sobre el mapa de Francia (Le Bras y Boulard, 1947) ejerce tenazmente un efecto retroactivo sobre la *acción eclesial* cuyos problemas la motivaron, y refuerza los rasgos pragmáticos de la sociología de la iglesia característicos, sobre todo, de Francia[18]. Desde ambas actitudes tipológicas, diversamente aplicadas, se desarrolla una amplia discusión metódica en la que, por un lado, se diferencian cada vez más intensamente los tipos de conducta complementándose con indicadores de orientación y de postura[19], y, por otro, la tipología parroquial descriptiva se traduce poco a poco en un análisis estructural sistemático[20]. Los argumentos teológicos, según los cuales tienen importancia distinta las diversas formas de observancia eclesial (cumplimiento dominical, comunión, confesión, vida comunitaria de grupos), y la consideración psicológico-social en torno a cómo ha de definirse la identificación con la iglesia en la constelación de factores participación-convicción-postura, determinan diferenciaciones en la actitud frente a la investigación y frente a los problemas referentes a la praxis de la misma que se plantean sobre

[17] Esta tipología la desarrolló F. Boulard en su obra *Problemes missionaires de la France rurale*, 2 tomos, París, 1945, donde dentro de los tres tipos fundamentales citados se distinguen dos variantes. Cfr. E. Bodzenta, «Versuch einer sozial-religiösen Typologie der katholischen Pfarren», en: D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky, *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1960, págs. 179-195. Dicho ensayo, aunque se apoya en Boulard y otros autores, llega a conclusiones más amplias.

[18] Sobre la significación de la «*sociologie religieuse*» para el movimiento de reforma católica en Francia, cfr. G. Siefer, *Die Mission der Arbeiterpriester*, Essen, 1960, págs. 27-65. Actualmente existe una confusión terminológica enorme, sobre todo desde el punto de vista del carácter y la pretensión científicos, en torno a la relación que guardan entre sí la sociología de la religión, la sociología de la iglesia, la sociología de la parroquia, la sociología pastoral, la *sociologie religieuse*, la *sociologie des religions* y otras denominaciones. Esta confusión hay que comprenderla y analizarla desde la historia del problema y desde la sociología del saber y en ningún caso se puede hacer de ella un motivo para esfuerzos básicos de tipo definitorio, como se ha hecho en ciertos congresos de sociología religiosa. Cfr. las luminosas observaciones de W. Goddijn en su ensayo «Die katholische Pfarrsoziologie in Westeuropa», en: *Soziologie der Kirchengemeinde*, *ibidem*, págs. 16-35.

[19] Citaremos el informe núm. 42 del Instituto Social de la Diócesis de Essen, Sección Investigación Social de la Iglesia: *Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität*, Essen, 1966. En dicho estudio se recopilan y se explican las escalas más importantes para medir la religiosidad desarrolladas y aplicadas hasta el momento en las investigaciones internacionales.

[20] Para la investigación desarrollada en la Europa oriental tuvo importancia pionera el estudio de O. Schreuder, «Ein soziologischer Richtungsbegriff der Pfarrei», en: *Soc. Comp.*, año 6 (1959), págs. 177-203.

todo en las sociedades donde existe el pluralismo confesional y en las cuales el mero hecho de pertenecer a una comunidad religiosa no puede detectarse por un registro inequívocamente fijado[21]. Todas estas diferenciaciones son reducibles a un enunciado axiomático de las características de la eclesialidad manifiesta cuyos contenidos de sentido y signos de conducta están ya preformados en el objeto de la investigación. Todo lo que venimos diciendo se aplica también a los intentos de Charles Y. Glock de distinguir dimensiones de las orientaciones religiosas para, de esta forma, abarcar la pluridimensionalidad de la variable religiosidad/eclesialidad[22]. Se da por supuesto que esta variable es una magnitud manifiesta, cerrada, aunque con determinadas dimensiones y acentos. La razón que generalmente se aduce —como corresponde a la axiomática, configurada a nivel de la historia del problema, de la sociología de la iglesia— es la «segmentación de las esferas institucionales» en la sociedad moderna «y sus sistemas de valores»[23].

Sin embargo, es precisamente la investigación de la actitud, con sus difíciles problemas metodológicos y su acceso a la gran reserva de métodos psicológicosociales, la que últimamente ha dado lugar a concepciones y problemáticas que trascienden la reducción axiomática de la sociología de la iglesia y facilitan perspectivas para su revisión. Es el caso, por ejemplo, que se presenta cuando al observar la independencia confesional de las escalas de eclesiali-

[21] En su informe sobre el VII Congreso Internacional de Sociología Religiosa, 1962: *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, Maguncia, 1964, W. Menges y N. Greinacher (eds.) ofrecen una amplia visión panorámica del estado último de la discusión en torno a una determinación compleja de la «vinculación a la iglesia» en el marco internacional y dentro del catolicismo.

[22] Ch. Y. Glock, *Towards a Typology of Religious Orientation*, pro manuscripto, Columbia University, 1954; ídem, «On the Study of Religious Commitment», en: *Religious Education*, julio-agosto 1962, Research Suppl., reproducido en: Ch. Y. Glock y R. Stark (eds.), *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965, s. 150 ss.; Y. Fuku-yama, «The Major Dimensions of Church Membership», en: *Rev. Rel. Res.*, año 2 (1961), págs. 154-161; G. Lenski, «Die Religionssoziologie in den Vereinigten Staaten von Amerika», en: *Probleme der Religionssoziologie, ibídem*, págs. 123-148, especialmente págs. 135-138; ídem, *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, nueva edición Garden City, Nueva York, 1963, cap. 1, II y cap. 2, II.

[23] Th. Luckmann, «Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung». En: *Soziologie der Kirchengemeinde, ibídem*, págs. 132-143, la cita es de la pág. 144, nota 4. En su estudio, Luckmann distingue cuatro modalidades fundamentales de eclesialidad, definidas por su «forma» (actitud, acción) y por su «intención», y completa la dicotomía, tan utilizada, norma-conducta en torno al elemento «interpretación» (de la norma en la conducta).

dad desarrolladas en conexión con una temática de sociología general, se formula la hipótesis «de que las actitudes eclesiales socialmente comprobables no han de concebirse como productos directos de la socialización de las iglesias mismas, sino como resultados de los influjos de los diversos agentes de socialización, algunos, por lo menos, de los cuales —por ejemplo, la 'opinión pública' en conjunto— propagan hoy una actitud frente a 'las iglesias', y no una actitud diferenciada frente a las dos grandes iglesias»[24]. Analizando este tipo de hipótesis se abrirían una serie de vías que permitirían a la sociología de la iglesia resolver, metódica y teóricamente, la problemática de la confesionalidad que, en principio, no puede superarse ni desde la sociología de la comunidad eclesial —orientada más bien en el sentido de la sociografía y del funcionalismo estructural— ni desde la investigación de la participación. La primera podría sufrir correcciones y tal vez reorganizaciones profundas en su axiomática en el momento en que se ampliara el análisis de las macroestructuras eclesiales generales[25] y de la actividad en el campo políticosocial[26] de los grupos unidos u orientados desde el punto de vista religioso-eclesial. Ahora bien, por sí misma la investigación pura de la participación difícilmente podría desarrollar las posibilidades de su nueva orientación, dado que, a pesar de todas las diferenciaciones, en última instancia está ligada a la axiomática del objeto mismo de la investigación.

Finalmente, desde una perspectiva crítica habría que señalar la problemática de la investigación de la participación disimulada como investigación de la actitud que pregunta por las «opiniones» en torno a los enunciados doctrinales de tipo religioso-eclesial, y que responde a dichos problemas en forma de investigación de actitudes, aunque sus respuestas solo ofrezcan referencias a estuches verbales dotadas de autoridad, las cuales son signos (o en su expresión lógico-verbal: elementos constitutivos verbales perfor-

[24] F. X. Kaufmann, «Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968, reproducido más adelante, en las págs. 236 y ss. de este tomo; la cita está en la pág. 266.

[25] Cfr. la única investigación de este tipo existente en Alemania debida a G. Bormann, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Colonia y Opladen, 1969. Cfr. infra, resumen, pág. 189 ss.

[26] Cfr. J. Matthes, *Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Sozialhilferecht. Zur soziologischen Kritik der neuen deutschen Sozialhilfegesetzgebung 1961*, Stuttgart, 1964; ídem, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo, 1964, cap. 2, 5.

mativos) de la praxis de la conducta eclesial, como lo son la asistencia al servicio divino o la participación en ritos vinculados con la vida diaria. Este tipo de problemas de opinión ha cumplido esta función de indicadores suplementarios de participación en numerosos estudios de la sociología de la comunidad eclesial —aunque no siempre se reconoció este hecho—. En las grandes encuestas representativas sobre la religión y la iglesia, que tanta atención han merecido de la opinión pública[27], frecuentemente se ha suprimido la distinción entre investigación de la participación e investigación de la actitud, hasta el punto de resentirse notablemente el valor científico de tales encuestas.

Después de las observaciones anteriores se comprende perfectamente el dilema en que se encuentra tanto la sociología de la iglesia como sus críticos actuales. La reducción axiomática y metódica —objeto de tantas quejas— de la sociología de la iglesia se ajusta a la orientación científico-empírica de las modernas ciencias sociales, posibilita el examen múltiple de los enunciados hipotéticamente formulados sobre el papel y la función de la iglesia y de la eclesialidad en la sociedad moderna, responde al concepto de secularización usual en teólogos y sociólogos y es, para ciertos críticos de la tesis de la secularización, consecuencia de la idea de que la religión, socialmente considerada, no tiene carácter general, sino concreto, condicionado por la historia. Por otra parte, la reducción axiomática y metodológica de la actual sociología de la iglesia, que está apoyada tanto por el concepto teológico de iglesia como por el concepto segmentado que de la religión tiene la sociología, solo autoriza en última instancia la reproducción permanente de afirmaciones implicadas en la autocomprensión constitutiva del objeto de la investigación. El intento de eludir este dilema, o revierte a un concepto de religión general —y entonces se plantea el problema de la posibilidad de identificar *como religiosas* las situaciones

[27] Cfr. los tres grandes estudios del EMNID-Institut de Bielefeld sobre «Jugend zwischen 15 und 24» de 1954, 1955 y 1956; el estudio del Institut für Demoskopie de Allensbach «Die Teilnahme am kirchlichen Leben», 1955; la investigación desarrollada por el EMNID-Institut en torno a «Jugend und Religion», que sirvió de base al estudio de H. O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Gotinga, 1959; véase también la encuesta representativa que, por encargo de *Der Spiegel*, llevó a cabo el EMNID-Institut el año 1967, «¿En qué creen los alemanes?», publicada fundamentalmente en *Der Spiegel*, año 21 (1967), núm. 52. La encuesta íntegra se publicó bajo la dirección de W. Harenberg, con el título *Was glauben die Deutschen?*, Munich, 1968.

objetivas sociales reclamadas para la religión—[28], o, conservando el concepto de religión concreta, desarrolla una axiomática más extensa, con referencias a la historia y a la totalidad de la sociedad, que inmediatamente tropieza con difíciles problemas de método y, después, con el reproche de que, en vez de resolver el problema de la confesionalidad en la sociología de la iglesia, lo perpetúa[29].

Mientras que el primer intento de superar el dilema de la sociología de la iglesia puede concebir el actual inventario de saberes socioeclesiales como dominado por intereses teológicos y de política eclesial, calificándolo, además, de irrelevante para una sociología general de la religión, el segundo intento tiene que enfrentarse en detalle al inventario de saberes socioeclesiales, elaborar y reinterpretar a la luz de una crítica de la axiomática que los sustenta los resultados a que ha llegado la investigación y enriquecerlos con nuevas perspectivas que, cumpliendo la exigencia de explorar campos nuevos tanto desde el punto de vista axiomático como desde el punto de vista metódico, no rompan la continuidad con los actuales saberes socioeclesiales. Durante décadas enteras la producción de saberes socioeclesiales ha estado normalmente ligada a institutos de investigación patrocinados por las iglesias y a las iniciativas e intereses de ciertos científicos, jóvenes casi siempre, que al concluir sus investigaciones se dedicaron a otras tareas. Por lo menos el intento citado en segundo lugar, que busca la superación de la actual crisis del pensamiento socioeclesial, no podrá renunciar de ninguna manera a este doble potencial de investigación, aunque tenga que completarlo con un centro interdisciplinario de investigación en el que una sociología de la iglesia, que se va ampliando hasta convertirse en sociología de la religión, ocupe

[28] Es el camino que siguen, sobre todo, Th. Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Nueva York y Londres, 1967, y P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, Garden City, Nueva York, 1967. Ambos autores parten de la tesis de la privatización de la religión y de la pluralización de los sistemas axiológicos dentro de la sociedad moderna. Berger estudia los mecanismos a través de los cuales tienen validez en la totalidad de la sociedad y en la esfera privada las definiciones de valores y de concepciones representadas por la religión institucionalizada, mientras que Luckmann analiza la personalización como función religiosa fundamental. Teniendo presente la tesis de la privatización que también defiende, cabe preguntar por la razón que le asiste para definir la personalización como función *religiosa* fundamental.

[29] T. Rendtorff y J. Matthes trataron de seguir esta orientación; cfr. Parte Primera, pág. 97 ss., y el trabajo de Rendtorff, *En torno a la problemática de la secularización*, allí reproducido, pág. 221 ss. Acerca del reproche de que este método perpetúa la problemática de la confesionalidad, cfr. la recensión de D. Savramis en *KZfSS*, año 19 (1967), págs. 771-773.

un lugar central en la sociología general y se desarrolle en estrecha conexión con intereses investigadores de otro tipo, relativos sobre todo a la sociología del saber, de la organización y del lenguaje, aunque al mismo tiempo sea tema central de una teología sistemática y práctica interesada y comprometida por el empirismo científico. Los capítulos siguientes indicarán los problemas que habrá de abordar en el futuro una investigación de esta naturaleza. No obstante, ya desde ahora se puede decir que una de las tareas más importantes de la investigación socioeclesial del futuro consistirá en determinar la historia comparada del cristianismo orientada sociológicamente. Para ello existen materiales que, significativamente, hasta la fecha apenas si se han considerado como pertenecientes a la situación histórica de la sociología de la iglesia, y que, por tanto, mucho menos han podido ser utilizados por ella.

1.3. Problemas que plantea la determinación de la eclesialidad.

Al último pensamiento socioeclesial se le ha reprochado repetidamente que en sus investigaciones descuida la dimensión histórica. Debemos precisar esta acusación, pues no se trata precisamente de que, sobre todo en las monografías de la sociología de las comunidades eclesiales, no se analicen —o se analicen con poco rigor— los datos históricos; la mayoría de los estudios de este tipo tienen presentes las más diversas fuentes que pueden explicar los antecedentes de las comunidades que se estudian y, por tanto, ciertas particularidades de su estructura actual. Ahora bien, este método subordina los materiales históricos a una conexión tematizada desde el punto de vista de la estructura actual del objeto de la investigación; concibe los datos históricos como relativos a los antecedentes y a la génesis de un objeto que interesa únicamente por su actualidad y los refiere a los marcos teóricos en que se forma este interés. Casi nunca suele plantearse el problema, enormemente difícil, pero insoslayable, de la naturaleza y del rigor de la conciliación de los datos históricos con los que se detectan al analizar las estructuras actuales. El material histórico se limita a ser una simple ilustración o un mero adorno del análisis de las situaciones actuales. La intensificación, así lograda, de la virtualidad enunciativa dentro del marco del interés de una investigación reducida, resulta problemático no solo por resistirse la axiomática de la relativización sobre la que se basa —resistencia debida a la seguridad que siente en su reducción—, sino sobre todo porque consigue que esta pretensión de seguridad

se desprenda con una facilidad excesiva de su reducción y se convierta en un punto de referencia de enunciados que la trascienden ampliamente y centran en sí toda la historia, estructurándola de acuerdo con las características de este cuadro de referencias de tal forma que queden excluidos amplios ámbitos de posibilidades enunciativas diversamente estructuradas.

Esta problemática se refleja sobre todo en la aporía central del actual pensamiento socioeclesial: investigando las tendencias últimas de la praxis religioso-eclesial, que opera con determinados criterios de eclesialidad deducidos precisamente de dicha praxis, y recurriendo a los datos históricos obtenidos de acuerdo con dichos criterios, inferir las tendencias generales de deseclesialización propias de una época, relacionarlas con evoluciones sociales de tipo global —la industrialización y la concentración urbana, por ejemplo— y considerar las desviaciones de este contexto como casos aislados condicionados históricamente, sin virtualidad enunciativa en relación con el análisis total. Este método se defiende mientras se mueve en los límites temporales históricos que, de acuerdo con sus características —incluida la eclesialidad—, pueden definirse como estadios primitivos de las modernas evoluciones sociales. Trascender estos límites temporales arguyendo, a nivel práctico-metódico, que faltan materiales completos y fidedignos, supone comprometer las consecuencias a que dan lugar los resultados conseguidos por dicho método. No hay que llegar tan lejos como F. Jachym y decir que en el cristianismo primitivo no «participaban» de la vida eclesial, según las normas actuales, más del 10 % de los creyentes[30] para poner en duda las tesis de la deseclesialización epocal establecidas según los criterios actuales de eclesialidad. Una historia del cristianismo sociológicamente orientada, que no se limite a ser una pura cronología de opiniones doctrinales y de instituciones, se encuentra con fuentes primarias y secundarias inagotables que hasta la fecha han sido mínimamente aprovechadas y que podrían llevar a constataciones similares con un índice mayor de seguridad. Una investigación histórico-sociológica compleja de la eclesialidad podría reflejar —en las sociedades que se caracterizan por el eclesialismo popular— sobre un espectro que va de la «fidelidad a la iglesia» hasta la «eclesialidad distanciada», una distribución de tal grado de intensidad de participación eclesial con una estabilidad relativa

[30] F. Jachym, prólogo a *Fünf Jahre Internationales Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung*, Viena, 1957, pág. 4.

durante un siglo y oscilando sobre los valores medios[31]. Esto respaldaría tres tesis que, de un modo o de otro, se repiten constantemente en la crítica más reciente de la sociología de la iglesia.

En primer lugar se demostraría que el axioma de los signos de eclesialidad explícita sobre el que se basa la sociología eclesial más reciente, aplicado de un modo consecuente en la investigación histórica, no descubre más que la discrepancia permanente, característica de un sistema de eclesialismo popular, entre las posibilidades de conducta y de actitud institucionalizadas por un lado y su realización por otro. Se trata de una discrepancia que en el cuadro de distribución de los factores que abarca permite reconocer variaciones y cambios numéricos y morfológicos de acuerdo con las épocas, las regiones y otras magnitudes de referencia, aunque en conjunto presenta continuidad estructural como característica constitutiva del sistema.

En segundo lugar se vería que, en la historia del cristianismo, esta discrepancia se ha tematizado constantemente desde el punto de vista teórico y desde el punto de vista práctico, es decir, se comprobaría que la tesis de la deseclesialización, establecida a base de criterios fundados en la eclesialidad manifiesta, acompaña, cambiando de forma, a la historia de la manifestación y de la autocomprensión cristianas, y que su valoración en una tesis de base científica, en la cual la deseclesialización se une a las evoluciones últimas de la sociedad, no representa otra cosa que una específica *versión de época* de esta tesis de la deseclesialización de raíces estructurales. Su significación sintomática se apoya tanto en la incapacidad de una conciencia actual, aparentemente configurada por la ciencia, para trascender por analogía histórica la validez inmanente de las premisas y deducciones mediante las cuales se comprende, como en el hecho de que el aparente carácter científico que hoy tiene la tesis de la deseclesialización se confirma, a su vez, constantemente en la investigación socioeclesial y en la praxis eclesial: cuando se estudia nuestra época bajo la perspectiva de la situación de la eclesialidad manifiesta no deben estudiarse otros factores que se distingan como deseclesialización, y esta experiencia, si no se examinan sus premisas ni se la somete a la analogía empírico-histórica, introduce constantemente formas de conducta que se centran en el mantenimiento y en la consolidación de esta situación[32]. Así,

[31] Cfr. G. Bormann, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation*, *ibídem*, cap. 3.
[32] Para más detalles, cfr. J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, *ibídem*, cap. 1.

pues, en la investigación histórica del cristianismo orientada sociológicamente, la versión actual de la tesis de la deseclesialización se definirá como tal y al mismo tiempo descubrirá su carácter de prejuicio que se induce a sí mismo[33]. Un análisis ideológico-crítico de este prejuicio no solo enriquecería con facetas más amplias la temática de la actual sociología de la iglesia, sino que al mismo tiempo le dotaría de nuevas dimensiones. Si la tesis misma de la deseclesialización, con validez actual y aceptada como irrebatible, se convirtiera en objeto de la investigación socioeclesial y se estudiasen las raíces que tiene en estructuras eclesiales específicas de conducta y de organización[34], surgiría inmediatamente el problema de la analogía existente tanto entre la cantidad y la calidad de la eclesialidad actual y de épocas anteriores como entre las formas de conciencia y sus supraconformaciones teóricas con las que se combinan las eclesialidades de la época.

Tendríamos entonces —*en tercer lugar*— una buena ocasión para fundar sobre una base el complejo instrumental de categorías de la investigación de la eclesialidad. En general, las investigaciones socioeclesiales parten, más o menos explícitamente, del hecho de que —sea cual sea la operacionalización concreta— puede pensarse en un continuo unidimensional de eclesialidad en uno de cuyos extremos se intensifican cuantitativa y (o) cualitativamente en una imagen de eclesialidad total las diversas características que se suponen constitutivas de la eclesialidad, mientras que en el otro extremo del continuo aparece una imagen de «eclesialidad distanciada» o de «no-eclesialidad» que se caracteriza por la ausencia, más o menos general, de las características supuestas de la eclesialidad. Últimamente se han formulado múltiples dudas en torno a si tiene sentido y está justificada la hipótesis de un continuo de esta especie construido a base de ir sustrayendo progresivamente notas de un extremo al otro[35]. Los diversos intentos de suponer dimensiones en las orientaciones religioso-eclesiales y de operar con ellas en las investigaciones de la eclesialidad actual[36] parten de este

[33] Cfr. D. Savramis, «Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft, en: *KZfSS*, año 19 (1967), págs. 263-282.
[34] Cfr. J. Matthes, «Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie», en D. Goldschmidt y J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*, págs. 65-77.
[35] Cfr. F. X. Kaufmann, «Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland», *ibídem*, Sección I, y más adelante, pág. 236 ss. de este tomo.
[36] Véanse los trabajos ya citados de Th. Luckmann, «Vier protestantische Kirchengemeinden...», de Ch. Y. Glock, Y. Fukuyama y G. Lenski.

principio, y en ciertos casos (Fukuyama, por ejemplo) llegan a la conclusión de que cierto número de dimensiones diversas se asocian entre sí constituyendo claramente síndromes característicos perfectamente indiferentes en relación con otras asociaciones. Ahora bien, estas diferentes dimensiones con las que se opera en estas investigaciones, hasta tal punto dependen del concepto tradicional de eclesialidad, que encarnan en sí mismas los modos de conducta y las actitudes definidas como religioso-eclesiales desde el punto de vista institucional, tratando, sin embargo, la eclesialidad como una variable unitaria, aunque con dimensiones en sí misma. No obstante, los argumentos a favor de esta construcción, susceptibles de fundarse sobre todo en puntos de vista metódicos, admiten la confrontación con una argumentación teórica que defiende la aceptación inicial de una pluralidad de dimensiones de la eclesialidad que son más o menos indiferentes entre sí, se transmiten y se desarrollan por procesos de socialización ligeramente diversos entre sí y logran su unidad no como síndrome de conducta y de actitud, sino únicamente —o preferentemente— por la pretensión institucionalmente configurada de una iglesia establecida socialmente que define como eclesiales las formas de conducta y las actitudes que se adecuan con su pretensión, con vistas a cuya eficacia tendrá que reducir el potencial de su definición. Si se aceptan nuestros argumentos, los síndromes de conducta y de actitud irreductibles, o no totalmente reducibles, al potencial de esta definición no deben considerarse ya como eclesialidad menos valiosa o de grado inferior, ni tampoco como religiosidad diferenciable de la eclesialidad, pues una dicotomización entre eclesialidad y religiosidad implica siempre el peligro de dar a la primera un valor religioso inferior y a la segunda un valor eclesial inferior, destruyendo la idea de que tan inimaginable es la religiosidad sin la posibilidad de una manifestación eclesial como la eclesialidad sin la latencia de una religiosidad indiferente desde el punto de vista eclesial. Todos los ensayos de superar la falta de una sociología eclesial fijada en la explicitación se vienen abajo cuando parten de una religiosidad de carácter general, ya que ésta no puede identificarse sin el contrapunto social de una eclesialidad institucionalmente manifiesta si no se quiere renunciar a la verdad lograda por una consideración general de la sociedad y de la historia.

Los problemas de método que plantea nuestra argumentación —no podemos exponerlos detalladamente— son graves. Desde una visión panorámica de la situación actual de la investigación socio-eclesial se tiene la impresión de que, actualmente, solo cabe esperar

avances en la solución de estos problemas en el campo de la psicología social de la eclesialidad y de la religiosidad. La dificultad fundamental para trasladar sus conclusiones a la investigación sociológica de la eclesialidad está en que la actual sociología de la iglesia, de acuerdo con ciertas actitudes mentales que hoy predominan en la sociología general, se atiene a una concepción dicotómica de norma y conducta sin prestar suficiente atención a los mecanismos de interpretación —y a sus condicionamientos— en los que se realiza socialmente la relación entre norma y conducta: «*La conducta se (constituye) como una interpretación subjetiva de las normas*»[37] y *la norma se constituye asimismo como interpretación o anticipación de la conducta cuya regulación pretende*. Dado que, por el momento, se dispone de muy pocos instrumentos metódicos para abordar esta problemática desde el punto de vista del empirismo científico, podría parecer que para la sociología de la iglesia es una consecuencia de la argumentación anterior el hecho de que se la proyecte sobre una morfología social de la eclesialidad para ampliar su inventario de saberes descriptivos como base para una formulación diferencial del problema en el sentido de la argumentación expuesta. Sin embargo, un giro de este tipo, aunque se verifique en el marco de una estrategia garantizada de la investigación teniendo presentes las perspectivas desde las cuales el complejo instrumental metódico aplicado estructura el inventario de saberes de una disciplina, no debe considerarse como una reversión, sino más bien como una posibilidad de progreso. A continuación, antes de proceder a exponer en sus rasgos fundamentales el inventario de saberes socioeclesiales, analizaremos brevemente la contribución que puede aportar —junto a la inevitable investigación histórica y actual de las fuentes— el retorno a antiguas tradiciones del pensamiento socioeclesial que hasta la fecha apenas si se han tenido en cuenta.

1.4. Tradiciones del pensamiento socioeclesial.

Cuando hablamos en general de tradiciones del *pensamiento* socioeclesial debemos evitar la impresión de que estamos hablando en sentido estricto de sociología de la iglesia en relación con los trabajos y las épocas que en este momento tenemos presentes.

[37] Así la referencia de Th. Luckmann en su informe «Vier protestantische Kirchengemeinden...», *ibídem*, pág. 134.

Pero al mismo tiempo debemos añadir que existen tradiciones de un pensar que contempla la iglesia en su contexto social, y esto de una forma totalmente concreta, por no decir empírica. Es característico de estas tradiciones mentales que, con una imparcialidad muchas veces excesiva para nuestro concepto actual, identifican e investigan en las situaciones y estructuras sociales más diversas la eclesialidad y la religiosidad como factor operativo, sin permitirse dudas profundas acerca de la determinabilidad exacta de la eclesialidad o acerca de su carácter social. En este sentido pueden distinguirse tres direcciones tradicionales del pensamiento socio-eclesial.

En primer lugar está la tradición de la *historiografía orientada en el sentido del folklore*, que, sobre todo en el siglo XIX, siente la fascinación de un cronologismo excesivamente contemplativo, aunque bajo la superficie de las grandes manifestaciones políticas y sociales busca los detalles de la realidad viva presentándolos con una minuciosidad llena de ternura. La antigua historiografía de la iglesia está repleta de estudios de este tipo en torno a formas de conducta, costumbres y ambientes que, por el momento, la sociología religiosa de orientación histórica está muy lejos de haber agotado. De la enorme cantidad de títulos que nos presenta dicha bibliografía citaremos unos pocos ejemplos: J. J. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* [Aportaciones a la historia de las sectas medievales] (1890)[38], F. W. Barthold, *Sozialgeschichte des älteren Pietismun* [Historia social del pietismo antiguo][39] y G. Uhlhorn, *Geschichte der christliche Liebestätigkeit* [Historia de la actividad caritativa cristiana][40], donde se exponen y documentan magistralmente, a lo largo de las diversas etapas de la historia de la iglesia, las interferencias recíprocas, tan interesantes desde el punto de vista de la sociología religiosa, entre una religiosidad orientada hacia el culto y otra religiosidad orientada hacia la actividad caritativa. Hay que citar también los estudios, surgidos sobre todo bajo la influencia de P. Drews, en torno al folklore religioso del protestantismo y las investigaciones de L. A. Veit

[38] J. J. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 tomos (1890), reimpresión en preparación, Darmstadt, 1969.

[39] F. W. Barthold, «Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe», en: *Raumers Historisches Taschenbuch*, años 3 y 4 (1852 a 1853), reimpresión en preparación, Darmstadt, 1969.

[40] G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart, ²1892, reimpresión, Darmstadt, 1959.

sobre la historia de la religiosidad católica[41]. Ejemplos de exposiciones contemporáneas sobre las circunstancias confesionales y sus implicaciones político-sociales los tenemos en los conocidos estudios sobre el régimen de los Estados religiosos de finales del siglo XVIII[42]. La historia natural del pueblo alemán de W. H. Riehl[43] ofrece abundante material acerca de la situación eclesial y religiosa sobre todo de los siglos XVIII y XIX. Nos limitaremos a señalar las fuentes de la historia de la iglesia y de la religión utilizadas en las obras de Max Weber y de E. Troeltsch.

Mayor pretensión sistemática encontramos en los trabajos de *estadística moral*, entre cuyos representantes alemanes destacó A. von Oettingen[44]. Esta pretensión no se basa solamente en la aplicación —consecuente con las posibilidades de la época— de métodos estadísticos con los que se pretende «una demostración inductiva de la regularidad de los movimientos vitales éticos en el organismo de la humanidad», sino también, y sobre todo, en la concepción epistemológica, diríamos hoy, de la teología y especialmente de la ética, en cuanto ciencia realista, es decir, empírica, que se ve en la necesidad de seguir «métodos realistas-inductivos». Frente a la física social de Quételet y frente a una pura ética individual o personal, para von Oettingen la misión fundamental de la ética social consiste en investigar empíricamente la regularidad y las leyes del movimiento de la conducta ética, concibiendo la «eticidad» como unidad de la conducta y de la vida afectiva y volitiva observables e interpretándola en conjunto como expresión a nivel social

[41] P. Drews, «Der Einfluss der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben» (1906), reproducido en F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, op. cit.; cfr. también los volúmenes de la Evangelische Kirchenkunde editados por Drews y Schian, 7 tomos, Leipzig, desde 1902. L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*, Friburgo de Brisgovia, 1936; ídem, y L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Friburgo de Brisgovia, 1956.

[42] J. Edler von Sartori, «Gekrönte statistische Abhandlung über die Mängel in der Regierungsverfassung der geistlichen Wahlstaaten und von den Mitteln solchen abzuhelfen», en: *Journal von und für Deutschland*, año 4 (1787), párrafos 3, 4, 6 y 7; F. Barón de Moser, *Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland*, Francfort y Leipzig, 1787; J. F. Doehler, *Auch etwas über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland*, Francfort y Leipzig, 1787; K. M. Fabritius, *Über den Wert und die Vorzüge geistlicher Staaten und Regierungen in Deutschland*, Francfort y Leipzig, 1797.

[43] W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik*, 3 tomos, Stuttgart, 1851-1855.

[44] A von Oettingen, *Die Moralstatistik. Inductiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit*, Erlangen, 1868. Cfr. reproducción parcial en F. Fürstenberg (ed.), *Religionssoziologie*, op. cit.

de la realización de la cristiandad. Entonces se explica perfectamente que, tras una introducción metodológica sobre la aplicación de los «métodos numéricos en las esferas ético-espirituales», el estudio de la conducta propiamente eclesial ocupe un espacio tan reducido en la parte material de la obra principal de von Oettingen, aunque encontremos datos francamente interesantes sobre la estructura confesional, la asistencia al culto y la recepción de la comunión en torno a 1850. Ahora bien, el centro de gravedad de sus análisis de estadística moral lo ocupan los problemas de la conducta generativa y los de la «participación vital ético-social en la esfera jurídica burguesa», donde —aparte de numerosos datos concretos de tipo profano— interesan sobre todo los capítulos en que von Oettingen aplica su forma propiamente total de contemplar las cosas, en la que une indisolublemente los momentos religiosos-eclesiales con los profanos. Así, por ejemplo, cuando estudia el problema de los matrimonios mixtos o la frecuencia de divorcios o cuando reflexiona sobre el trabajo y la profesión.

Aunque menos rigurosas desde el punto de vista conceptual y metódico, dentro de esta dirección tradicional del pensamiento socioeclesial hay que citar las primeras investigaciones inglesas sobre la eclesialidad[45], sobre todo las grandes encuestas del reformador social Ch. Booth[46] y de sus colaboradores. Booth sería el primero que supo presentar con una documentación suficiente la indiferencia religiosa de la clase trabajadora, aduciendo la interesante constatación de que el liberalismo teológico favorece los conciliábulos fundamentalistas de los trabajadores que siguen siendo religiosos. Sus minuciosas descripciones de la vida religiosa de los diferentes barrios de Londres se resienten por la ausencia de un cuadro de referencias teórico-unitario, por lo cual su interpretación solo es posible dentro de ciertos límites. Más interesantes —en razón de su mayor concentración y su mayor exactitud metódica— son los diferentes estudios de B. S. Rowntree[47]. Interesan sobre todo sus investigaciones, repetidas con varios años de distancia entre sí, sobre la vida religiosa de York, que reflejan apreciaciones impor-

[45] Cfr. las amplias referencias bibliográficas de N. Birnbaum en su contribución a la obra dirigida por D. Goldschmidt, F. Greiner y H. Schelsky, *Soziologie der Kirchengemeinde*, op. cit.

[46] Ch. Booth (y otros), *Life and Labour of the People of London, Third Series: Religious Influence*, 7 tomos, Londres 1902-1903.

[47] B. S. Rowntree, *Poverty. A Study of Town Life*, Londres, 1901; ídem, *Poverty and Progress*, Londres, 1941; ídem, y G. R. Lavers, *English Life and Leisure*, Londres, 1951.

tantes sobre el giro de la eclesialidad en esta ciudad. Dentro de esta dirección tradicional del pensamiento socioeclesial, en los años treinta y cuarenta la rama orientada con preferencia a la encuesta y la rama orientada con preferencia a la estadística dentro de esta tradición del pensamiento socio-eclesial se fusionan en las primeras etapas sociográfico-religiosas de la nueva sociología de la iglesia, la cual en los Países Bajos se apoya en la sociología analítica, tal como la desarrolló S. R. Steinmetz, y en Francia, en la combinación de elementos sociográficos, histórico-sociológicos y pastorales, característica de la escuela de G. Le Bras. En los Estados Unidos se destacó (1921-1933) el *Institute of Social and Religious Research*, protestante, fundado en Nueva York por iniciativa de W. I. Thomas y F. Znaniecki y que, dirigido por E. de S. Brunner, llevó a cabo numerosas investigaciones sobre la vida sociorreligiosa, entre las cuales se cuentan los primeros estudios sistemáticos en torno a la sociología de las comunidades eclesiales[48].

Finalmente, una tercera dirección tradicional del pensamiento socioeclesial la tenemos en los *análisis de orientación teórica más intensa* desarrollados desde la Ilustración tanto en la crítica religiosa como en las diferentes corrientes sobre todo de la teología protestante. Como ejemplo citaremos el análisis estructural de la religión sacerdotal, de P. T. d'Holbach, y el análisis de los modelos doctrinales eclesiales y de su dependencia de las formas de organización eclesial, de J. S. Semler. En otro lugar expusimos con detalle ambos análisis[49]. En esta ocasión debemos insistir nuevamente en la función especial que este tipo de análisis ha cumplido en el desarrollo de la problemática cristiana de la religión. Las actitudes teológicas frente a una concepción empírica de la iglesia tales como las que encontramos en Semler y también en Schleiermacher[50], implican una visión analítico-funcional radical de la religión eclesialmente manifiesta y un análisis de la religión «privada» que no se manifiesta eclesialmente, aunque por otro lado ambas posi-

[48] Cfr. H. P. Douglass, «The St. Louis Church Survey», en: *A Religious Investigation with a Social Background*, Nueva York, 1924; ídem, *The Church in the Changing City*, Nueva York, 1927; ídem y E. de S. Brunner, *The Protestant Church as a Social Institution*, Nueva York, 1935.

[49] Cfr. Parte Primera, pág. 37 ss., especialmente pág. 50 ss., 58 ss.

[50] Cfr. el lugar de la estadística en F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, reimpresión de la 3.ª ed. (1910), Darmstadt, 1961, § 95; para el concepto de iglesia en Schleiermacher, cfr. T. Rendtorff, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh, 1966, cap. 4.

bilidades se unen en el concepto de la «universalidad de la religión cristiana». Este concepto, concebido menos con pretensión teológica que como un medio para elaborar teórica y empíricamente la realidad histórico-social, podría influir en la dicotomización actual del pensamiento socioeclesial en el análisis estructural-funcional de las instituciones por un lado y el análisis de los procesos de personalización no mediatizados por las instituciones (procesos que en ese caso habría que *declararlos* como fenómenos religiosos) por otro. Para que una conciliación profunda de la sociología de la iglesia con las tradiciones de su pensamiento signifique algo más que un simple enriquecimiento en cuestión de materiales históricos, habrá que prestar atención especial a esta tercera dirección tradicional tanto en su forma fenoménica extrateológica como intrateológica.

Capítulo 2

ADSCRIPCION A UNA RELIGION, CONDUCTA SOCIAL Y ESTRUCTURA SOCIAL

Como ya advertimos al comenzar el párrafo anterior, en la sociología eclesial que surge en los años treinta podemos señalar claramente la existencia de dos acentos diversos en el interés de la investigación. Por un lado, la vinculación a una comunidad religiosa entendida como adscripción formal y al mismo tiempo como un cierto nivel mínimo de participación eclesial, se convierte en el punto de partida de las investigaciones en torno al problema de la posibilidad de que la adscripción religiosa repercuta en la conducta y en la estructura sociales de los grupos religiosos y el modo en que lo hace. Esta problemática presidía ya las investigaciones de Max Weber y de E. Troeltsch, fuertemente orientadas en el sentido de la historia de las confesiones —aunque su interés residía en conexiones temáticas más amplias—, acerca de la presencia de elementos religiosos en el proceso genético del mundo moderno a partir del espíritu del capitalismo. En Holanda y en los Estados Unidos, la última sociología de la iglesia, aplicando sobre todo el nuevo instrumental de la sociografía analítica, ha trasladado dicha problemática a las investigaciones empíricas referidas a la actualidad, donde se obtienen una serie de diferencias características en la conducta y en la estructura sociales entre los diversos grupos confesionales. El propósito principal de estas investigaciones se centra

en la descripción de contextos sorprendentes; el problema de las causas pasa a segundo plano. Ante los intereses de estas investigaciones pierde urgencia el problema de la frecuencia e intensidad de la participación eclesial, que ahora se aplica como indicador suplementario y diferenciador dentro del contexto de la problemática señalada.

Dado que, evidentemente, esta dirección de las investigaciones socioeclesiales domina en las sociedades confesionalmente mixtas, se comprende que encontremos en Francia, prácticamente homogénea desde el punto de vista confesional, los comienzos de la otra dirección de la investigación. Aquí interesa sobre todo la praxis eclesial, la vitalidad religioso-eclesial (Le Bras, Boulard), adjuntando de una forma diferenciadora a los datos de la conducta y estructura sociales los indicadores de la eclesialidad. En un desarrollo posterior de las investigaciones socioeclesiales se difuminan cada vez más los límites entre ambas direcciones, que acaban problematizándose desde el punto de vista teórico y metodológico, aunque hoy no se debe olvidar que las reducciones empíricas y teóricas, de las que actualmente se acusa en general a la sociología de la iglesia, hay que cargarlas más bien a la cuenta del interés de la investigación últimamente señalada, mientras que el primer tipo de investigaciones ha posibilitado el acceso a problemáticas teóricas y empíricas de carácter más general. En el párrafo 2.1 expondremos los trabajos que siguen la primera dirección, y en los 2.3 y 2.4 los que siguen la segunda.

2.1. Ejemplos de conducta social específicamente confesional.

Variables importantes de la conducta social, a las que en esta rama de la investigación socioeclesial se asocia frecuentemente la variable de la adscripción religiosa, son la conducta frente a la generación y la familia, la conducta política, los esfuerzos educativos y la conducta laboral y profesional. Las numerosas conclusiones a que ha llegado la investigación en relación con estos complejos solo pueden compararse dentro de ciertos límites, dado que en general se llega a las mismas en el contexto de proyectos temáticamente más amplios, pues los núcleos de población analizados en cada caso responden a estructuras diferentes y los indicadores y los métodos de encuesta empleados difieren en parte notablemente entre sí. No obstante, fundándonos en el material existente, podemos formular ciertas afirmaciones generales.

En un estudio relativamente temprano, J. P. Kruijt, basándose en un riquísimo material histórico y sociográfico, analiza las diferencias específicamente confesionales de mentalidad en los Países Bajos[1]. Apoyándose en Th. Geiger entiende por mentalidad una «disposición psíquico-espiritual», «una acuñación directa del hombre por el mundo social en que vive y por las experiencias vitales de él emanadas y en él tenidas»[2]. Comprueba que en la población católica de Holanda el sentimiento de solidaridad religiosa es muy intenso, lo cual atribuye en parte a la represión que durante la República sufrió la religión católica en el sur del país —que es donde se asienta la masa de la población católica—, y en parte a la estructura especial del eclesialismo católico, que con su «culto impresionante» y con sus «múltiples instituciones, que atestiguan un profundo conocimiento de la variedad humana, satisface necesidades reales de una gran mayoría de la población». Por otro lado, si también en los protestantes ortodoxos se diese un fuerte sentimiento de solidaridad, entonces este hecho evidenciaría la necesidad de hacer intervenir un segundo factor para poderlo explicar: las divisiones religiosas de la sociedad holandesa, históricamente condicionadas y firmemente ancladas en la estructura social. Numerosas observaciones particulares, prosigue Kruijt, permitieron concluir en términos generales que, comparada con la protestante, la población católica se caracteriza por una menor autonomía y por una conciencia crítica más débil, junto con su sorprendente actitud afirmativa ante la vida, su «vitalidad y su alegría». Kruijt llega a estas últimas conclusiones basándose en el índice relativamente bajo de suicidios, en el número comparativamente alto de hijos en las familias católicas y en la inclinación más intensa de los católicos a intervenir en las diversiones, incluida la ingestión de alcohol. Comparando los católicos que viven al sur de los grandes ríos —donde constituyen mayoría—, con las minorías católicas de las regiones del norte, se confirma la tesis de una mentalidad específicamente católica. Pero al mismo tiempo se comprueban dos notas cuya explicación requiere, evidentemente, factores distintos a los religiosos. En primer lugar, las minorías católicas del norte reflejan en ciertos casos un característico *efecto de diáspora*, es decir, una consolidación de la

[1] J. P. Kruijt, «Mentalität und Religiosität» (traducción de un estudio de 1943), en: J. Matthes (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Soziologische Texte*, tomo XXV, Berlín y Neuwied, 1965.

[2] Th. Geiger, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart, 1932. Reimpresión, Darmstadt, 1967, cap. III, 1.

mentalidad y conducta específicamente confesionales frente a un medio distinto desde el punto de vista religioso-eclesial. Ahora bien, en otros casos es innegable el influjo protestante en la estructura de la mentalidad y de la conducta de las minorías católicas; el catolicismo del norte tiene bastantes rasgos calvinistas[3]. Y, viceversa, estos dos efectos se pueden constatar en las minorías protestantes del sur. Una consideración histórico-sociográfica diferenciada, concluye Kruijt, lleva a la conclusión de que las diferencias específicamente confesionales de mentalidad en Holanda dependen en parte de las formas confesionales de la religiosidad y de las iglesias, de sus éticas sobre todo, y en parte son debidas a diferencias culturales anteriores a la división confesional (en el norte la influencia más intensa fue la anglosajona, mientras que en el sur lo fue la latina) y también a factores regionales. Sigue discutiéndose el problema de si las viejas diferencias de mentalidad entre el norte y el sur favorecieron la propagación del calvinismo en el norte, dándose, por tanto, la estilización exclusivamente religiosa de una mentalidad «septentrional» en el calvinismo, o bien si dicha propagación —que en ese caso se explicaría por razones distintas a las de una disposición mental ya existente— determinó la formación de una mentalidad protestante específica.

Aun cuando hoy se trabaja poco con el concepto de mentalidad a causa de la dificultad de definirlo con precisión y de operacionarlo de un modo adecuado, y aun cuando puedan darse ciertas prevenciones contra el método que sigue Kruijt para llegar a las conclusiones a que llega, sin embargo numerosos estudios recientes han confirmado que también en otras sociedades confesionalmente mixtas existen síndromes de actitud y de conducta específicamente confesionales. Fundándose en el material de numerosas encuestas representativas, G. Schmidtchen ha trazado el cuadro de una «personalidad protestante»[4] y, con el fin de explicar la relación existente entre el cuadro de la personalidad y la adscripción religiosa, ha elaborado un marco específico de la interpretación del mundo, marco que caracteriza el proceso de socialización incluso en familias solo nominalmente protestantes. Se trata de una cuestión extraordina-

[3] Para estos problemas, cfr. W. Goddijn, *Katholieke Minderheid en Protestantse Dominant*, Assen, 1957.

[4] En una conferencia, «Gibt es eine evangelische Persönlichkeit?», Comité especial de Sociología Religiosa de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Francfort, 1968. Cfr. también G. Schmidtchen, *Religionssoziologische Analyse gesellschaftlicher Leistungsantriebe*, tesis, Zurich, 1966.

riamente importante —prácticamente descuidada hasta hoy— de la investigación de la sociología de la iglesia que últimamente ha recibido un tratamiento teórico en L. A. Vaskovics, quien a su vez se apoya en materiales recogidos por el *Wiener Institut für kirchliche Sozialforschung*[5]. En sus estudios sobre Detroit[6], G. Lenski encuentra diferencias muy significativas entre protestantes y judíos por un lado y católicos por otro en relación con la actitud adoptada frente a los valores de la «obediencia» y de la «autonomía espiritual». Independientemente del estrato social a que se pertenezca, que se define exclusivamente por el índice de ingresos, se observa en las familias protestantes y judías una mayor apreciación de estos dos valores en cuanto objetivos urgentes de la educación que en las familias católicas. Basándose en un grupo de estudiantes norteamericanos, J. Mayer y W. Spinrad desarrollaron una tipología descriptiva de formas confesionales de religiosidad en las que se incorporaron disposiciones básicas de conductas sociales diferentes[7]: en los protestantes dominan las actitudes de reforma social, la valoración de una forma de vida abierta y tolerante y la repulsa del exclusivismo social; los católicos se muestran conservadores, con una dependencia muy fuerte del grupo propio y con una fijación normativa; en los judíos se comprueba una extraordinaria fidelidad a la familia, una orientación vital de carácter más estético y un alto grado de exclusivismo social. Ahora bien, en todas estas diferencias se observa que la identificación con la confesión propia está asociada con la conciencia de participar, a través de la vinculación a la propia confesión, en una especie de «religión cultural» general americana. Pero sobre este problema volveremos más adelante.

El número de estudios sobre las relaciones existentes entre la adscripción religiosa y la conducta frente a la generación es infinito; el tema es viejo[8]. Son muchos los ejemplos del pasado y del presente

[5] L. A. Vaskovics, «Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierten Verhaltensformen», en: *IJRS*, tomo III: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie*, II, Colonia y Opladen, 1967. Véase además: informe núm. 74 del Institut für kirchliche Sozialforschung de Viena, *Bevölkerungsstruktur und religiöse Praxis in Krems*, Parte III: Familie und religiöse Praxis.

[6] G. Lenski, *The Religious Factor*, op. cit. Todas las citas que siguen remiten a esta obra de Lenski.

[7] J. Mayer, W. Spinrad, «Religiöse Überzeugungen und religiöse Verhaltensweisen», en: *KZfSS*, año 10 (1958), págs. 439-445.

[8] A. Burger, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten*, Gotinga, 1964, ofrece una visión panorámica de las investigaciones anteriores y de los datos más recientes relativos a Alemania, así como también sobre otros factores distintos.

que atestiguan un índice más alto de nacimientos en la población católica que entre los miembros de otras confesiones. Sin embargo, estos testimonios no son decisivos si no se los completa y diferencia. En sociedades confesionalmente mixtas, donde dentro del mismo sistema de referencias socioculturales viven unidos grupos diversos desde el punto de vista confesional, se constata que en el análisis del influjo del «factor religioso» en la conducta frente a la generación no se puede prescindir, como factores diferenciadores, de la forma de población y del nivel socioeconómico. Los católicos están representados en una proporción superior a la normal en los niveles inferiores del sistema de clasificación social y en unidades más pequeñas de población, donde en general se observa un índice mayor de nacimientos. Miembros de la misma confesión, que se distinguen unos de otros desde el punto de vista de la forma de población y del nivel socioeconómico, no se asemejan tanto en su conducta frente a la generación como los miembros de confesiones distintas que, sin embargo, pertenecen al mismo nivel socioeconómico[9]. Finalmente, se observa que, sobre todo en los católicos, a quienes en virtud de sus compromisos con la iglesia se aplica un módulo característico de la conducta frente a la generación, la observancia de este módulo varía con el grado e intensidad de la eclesialidad: la conducta católica respecto del número de hijos depende en gran manera de la educación y adoctrinamiento eclesiales. Esta relación solo se da dentro de ciertos límites en las restantes confesiones que carecen de un módulo de conducta de la fertilidad basado en el aparato normativo de la eclesialidad; de ahí la dificultad de comparar su conducta frente a la generación con la católica. En sociedades confesionalmente homogéneas, sobre todo si son católicas, se ve que la conducta en relación con la fertilidad depende de la intensidad de la educación y de la praxis eclesiales, sin olvidar las diferencias ocasionadas por los factores socioeconómicos y regionales.

También existen algunos estudios sobre las particularidades confesionales en relación con la conducta familiar. Sus conclusiones pueden resumirse en la comprobación de G. Lenski, referida a las

[9] Sobre el particular y sobre otros datos e hipótesis en torno a las relaciones entre vinculación a una comunidad religiosa y la conducta social, cfr. B. Berelson, G. A. Steiner, *Human Behavior. An Inventory of Scientific Findings*, Nueva York, 1964, artículos: «Religions» y «Religious Affiliation». Cfr. también: F. van Heek, «Katholizismus und Fruchtbarkeitsstruktur in den Nierderlanden», en: J. Matthes (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden*, op. cit.

circunstancias norteamericanas, según la cual los católicos se unen a su familia y a sus grupos afines con más intensidad que los protestantes, valorándolos más e interviniendo con mayor frecuencia en ellos. A su vez los protestantes parecen más dispuestos que los católicos a participar en relaciones sociales que poco o nada tienen que ver con el tipo de relaciones fundadas por la familia o por el parentesco[10]. Paralelamente a esta observación se ve que los módulos religioso-eclesiales de conducta y de actitud se transfieren con mayor intensidad en los católicos que en los miembros de otras confesiones a través del mecanismo de la socialización familiar. Asimismo Lenski comprueba que la mujer católica encuentra mayor plenitud y alegría que la no católica en las tareas domésticas y en la educación de los hijos, aunque añade que, desde el punto de vista de la valoración superior de las actividades familiares de la mujer, no hay diferencias relevantes entre las mujeres católicas y las protestantes en las clases trabajadoras, pero sí en la clase media y superior.

Ya los primeros estudios de estadística confesional del siglo XIX dedicaron especial atención a la relación entre la adscripción religiosa y el índice de divorcios. El índice relativamente bajo de divorcios entre los católicos que, como comprueba Lenski, en USA solo es superior al de los judíos, se explica en el contexto de los módulos de conducta matrimonial característicos y transmitidos a través de un proceso de socialización intensamente apoyado en la familia, que constituyen un elemento firme de los contenidos de fe eclesialmente institucionalizados. Se ha repetido muchas veces que, sobre todo en el caso de los católicos, pero también en el de los miembros de otras confesiones, el índice de divorcios varía con la intensidad de la participación en la vida eclesial[11]. Ciertas investigaciones permiten sospechar que algo parecido puede decirse de las variaciones condicionadas por la región y por los estratos sociales específicos en relación con la intensidad de la aplicación de las sanciones inherentes a la vulneración de los módulos institucionalizados de conducta matrimonial. El cuadro se completa por la observación de Lenski y de otros investigadores, según la cual la frecuencia relativamente baja de divorcios entre los católicos es paralela a un índice relativamente alto —siempre en relación con

[10] G. Lenski, *The Religious Factor*, op. cit., pág. 218.

[11] Así W. J. Goode, «Family Disorganization», en: R. K. Merton, R. A. Nisbet (eds.), *Contemporary Social Problems*, Nueva York, ¹1961, ²1966, págs. 390-458, aquí pág. 424.

otros grupos confesionales— de «deserción» (separación efectiva de los cónyuges sin que se dé el divorcio manifiesto) y a un índice relativamente bajo de segundas nupcias. Cuando Lenski concluye que los católicos se esfuerzan más por la armonía y la conciliación de su vida familiar debido a que para ellos, a diferencia de los protestantes, las alternativas son mucho más graves y temibles, queda planteado el problema no solo de la medida en que esta afirmación tiene que reducirse desde el punto de vista de la intensidad de la participación eclesial, sino también el problema de la posibilidad de que todo este contexto pueda explicarse desde el teorema socio-familiar de la «estabilidad familiar lograda a través de la afinidad cultural», y entonces el diferente alcance confesional de la pretensión de la regulación de la conducta inherente a todo sistema de fe resultaría tan diferenciador como el diferente alcance confesional de la socialización de esta pretensión y de los controles de su realización.

Durante mucho tiempo la investigación socioeclesial descuidó el problema de los matrimonios mixtos. Son muchos los estudios, antiguos y nuevos, de estadística confesional que se limitan a constatar el incremento general de los matrimonios mixtos a lo largo de los últimos cincuenta años, a señalar las diferencias regionales existentes en el aumento de los mismos y a abordar el problema del número de matrimonios mixtos realizados al margen de la iglesia o de los que según las diversas confesiones se han celebrado dentro de ella. En Alemania, entre 1840 y 1960, el número de matrimonios cuyos contrayentes pertenecen a la misma confesión ha descendido del 95 % al 75 % aproximadamente. Al mismo tiempo se ve claramente que la frecuencia de matrimonios mixtos depende de factores demográficos. Cuando un grupo confesional se encuentra en clara posición de minoría demográfica, el número de matrimonios mixtos es relativamente alto. Cuando los espacios confesionalmente homogéneos o dominados desaparecen, por ejemplo, a causa de movimientos migratorios, y se equilibra la fuerza de los diversos grupos confesionales, el índice de matrimonios mixtos sube. Sin embargo, cuando se parte de la situación demográfica confesionalmente mixta posterior a los desplazamientos de la industrialización y a las migraciones provocadas por la Segunda Guerra Mundial, en general en Alemania Federal el número de matrimonios mixtos efectivamente contraídos es inferior al que podría esperarse en una selección casual: aproximadamente se celebran de hecho el 80 % de los matrimonios mixtos que cabría esperar. La confesión religiosa de los hijos de matrimonios mixtos está condicionada tanto por la com-

posición confesional de la población de la región respectiva como por la religión de la madre. En ámbitos confesionalmente mixtos por lo general resulta decisiva la religión de la madre, mientras que en los demás casos lo es la religión de la mayoría. En una serie de estadísticas por confesiones se tiene la impresión de que, en las diversas confesiones, son relativamente pocos los matrimonios mixtos celebrados por la iglesia, lo cual, en la literatura pastoral-eclesial, ha llevado siempre a la precipitada conclusión de que la disposición para contraer un matrimonio mixto está en relación con el indiferentismo religioso. Esta conclusión es falsa no solo porque no existe un incremento general y absoluto del número de matrimonios mixtos que solo podría explicarse a partir de un factor como el del indiferentismo religioso y porque la pluralidad demográfica de confesiones determina un aumento del número de matrimonios mixtos a la vez que lo reduce según su propio grado, sino también porque, en conjunto y de un modo continuo, el 75 % de los matrimonios mixtos efectuados se han celebrado dentro de una confesión o de otra, pero en todo caso *eclesialmente*. Y esto a pesar de la política solo gradualmente restrictiva que ambas iglesias siguen en Alemania en relación con los matrimonios mixtos. En principio todo el mundo dispone de la posibilidad de eludir la oposición de la iglesia a que se contraigan matrimonios mixtos. Ahora bien, el hecho de que el 75 % no haga uso de esta posibilidad no debe considerarse en absoluto como resultado de la presión eclesial, sino que puede interpretarse como una confesión, sea cualquiera el motivo de ésta. Es este un punto de vista que no debe olvidarse en la investigación empírica del problema de los matrimonios mixtos. Respecto de las circunstancias norteamericanas, Lenski llega a la conclusión de que en las familias en que los padres pertenecen a confesiones distintas, la unidad religioso-social se restablece, intensificándose, por la conversión de uno de los dos cónyuges. Lenski relaciona este rasgo de la unidad religiosa de la familia con el grado de «americanización» de los cónyuges, es decir, con un rasgo de la «religión cultural» en que desaparecen los conflictos confesionales. Desbordando los límites confesionales y situándose en el pensamiento socioeclesial, esta idea podría utilizarse también en Alemania y en Europa occidental.

Un viejo tema de las investigaciones de estadística confesional y de sociología de la iglesia es el de la relación que existe entre la confesión religiosa y las conductas desviadas. Para von Oettingen, en las regiones donde se da una pluralidad confesional elevada, no se da ninguna relación absoluta y constante entre la vinculación

a una confesión religiosa y la criminalidad, aunque para él el índice de transgresiones de la ley dentro de la confesión que predomina en un país es más alto que en el país en que dicha confesión ocupa una posición de minoría simplemente tolerada. El ensayo, tan diversamente intentado en la literatura de la política confesional a lo largo del siglo XIX, de señalar para los católicos un índice más elevado de criminalidad, debe considerarse como frustrado. Hoy tampoco puede tomarse en serio el viejo intento de explicación según el cual la institución católica de la confesión tiene efectos crimógenos —se trata de una idea que todavía a fines del siglo pasado encendía vivamente los espíritus—[12]. Comparando a escala internacional los resultados de las investigaciones se llega a la conclusión de que la probabilidad de la existencia de una conducta desviada, sobre todo de tipo criminal, aumenta de acuerdo con la intensidad decreciente de los compromisos y participación religioso-eclesiales. Debemos precisar esta afirmación general. Así, por ejemplo, se ha demostrado repetidas veces que no puede aplicarse a creyentes cuya orientación religiosa es fuertemente ortodoxa. Además, existen ciertas diferencias de acuerdo con las especies de delitos: los católicos parecen mostrar mayor disposición para los delitos de tipo violento, los protestantes para los atentados contra la moral y los judíos para la mentira y la infidelidad. Ahora bien, este tipo de apreciaciones debe manejarse con suma precaución. En ningún caso es lícito relacionarlas con la «esencia» de la confesión respectiva, sino que dependen de la posición que los grupos confesionales ocupan en la estructura de la sociedad. En cuanto al alcoholismo y la toxicomanía se ha comprobado repetidamente que en este caso la vinculación a una confesión religiosa influye según el modo de su realización en la socialización familiar. Los miembros de grupos confesionales de observancia religiosa estricta se muestran menos proclives a estas formas de conductas desviadas, pero una vez que han sucumbido a ellas presentan menos energía para dominarlas y contrarrestarlas.

Existe amplia bibliografía sobre el menor índice de suicidios entre los católicos que entre los miembros de otros grupos confesionales. A. Burger ofrece una exposición detallada de los datos y de su discusión[13]. En esta ocasión nos limitaremos a reproducir

[12] Vgl. W. A. Bonger, *Geloof en Misdaad*, Leiden, 1917.
[13] Cfr. la visión panorámica en A. Burger, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten*, op. cit., pág. 241 ss.

la interpretación que en su famoso estudio sobre el suicidio dio E. Durkheim a este fenómeno:

«...por tanto, la influencia benéfica de la religión no puede retrotraerse al carácter especial de la doctrina de la salvación. Si salva al hombre de la tentación de autodestruirse no lo hace porque le convenza con argumentos *sui generis* de que debe respetar su persona, sino porque es una comunidad. Un pilar básico de esta comunidad es la existencia de un determinado número de dogmas y de prácticas comunes a todos los creyentes y que se han hecho tradicionales, por lo que tienen carácter de obligatoriedad. Cuanto más numerosos y fuertes sean estos fenómenos colectivos, tanto más cerrada en sí misma es la comunidad religiosa, y tanto mayor su función protectora. Los detalles de los dogmas y de las prácticas son secundarios. Lo fundamental es su capacidad para dar contenido suficiente a una existencia colectiva. Y como la iglesia protestante no tiene el mismo grado de consistencia que las demás, tampoco ejerce la misma influencia moderadora sobre el suicidio... El suicidio varía en relación inversa a la integración en comunidades religiosas, domésticas y políticas. Este resumen demuestra que el influjo moderador sobre el suicidio de estos diversos grupos sociales se apoya no en particularidades de cada grupo, sino en algo común a todos ellos. La religión debe su eficacia no a los sentimientos religiosos especiales, puesto que, cuando están fuertemente integradas, las comunidades domésticas y políticas producen el mismo efecto... *El suicidio varía en relación inversa al índice de integración de los grupos sociales a que pertenece el individuo*»[14].

En los contextos temáticos más diversos se ha estudiado la posibilidad de que existan relaciones íntimas entre la adscripción a una confesión religiosa y, sobre todo, entre la intensidad de la educación y participación eclesiales por un lado y la orientación y la conducta políticas por otro. Estudios complejos de las estructuras y procesos sociales en regiones bien delimitadas y análisis estadísticos del comportamiento electoral, efectuados sobre largos periodos de tiempo, han llevado a la conclusión de que dichas relaciones son diferentes. En general, se puede decir que la influencia del «factor religioso» en las orientaciones y en la conducta políticas solo puede concebirse como determinante asociado al nivel socioeconómico, lo cual es imposible aceptar cuando se hace de la praxis

[14] E. Durkheim, *Le Suicide*, París, 1897, citado según la edición alemana: *Der Selbstmord. Soziologische Texte*, tomo XXXII, Berlín y Neuwied, 1969, págs. 181, 229.

eclesial el indicador único o dominante del «factor religioso». La tesis de B. Berelson, según la cual en Estados Unidos hay un «*class vote*» y un «*ethnic vote*» y, además, un «*religious vote*»[15], no puede interpretarse en el sentido de que se trate de tres determinantes independientes del proceso de la constitución de la voluntad política que se manifiesta en la decisión electoral. El mérito de Lenski está en haber estructurado, partiendo de las circunstancias de Detroit, cuatro subgrupos sociorreligiosos, en haber señalado sus funciones en cuanto grupos estamentales y en haber analizado el entrelazamiento íntimo de los factores religiosos, morales, políticos y socioestructurales en módulos culturales específicos. Los *protestantes blancos* tienden a una concepción integral de la sociedad que va unida a la idea de que debe limitarse el poder central del Gobierno e impedirse la evolución hacia un Estado asistencial. En las elecciones políticas este grupo tiende al conservadurismo. Los protestantes blancos eligen el partido republicano mucho más que los católicos. El carácter democrático de las iglesias protestantes de USA, por encima de la instancia mediadora de los módulos funcionales eclesiales, favorece la experiencia conjunta y el compromiso frente a los métodos democráticos, pero al mismo tiempo desarrolla una actitud de lealtad relativamente a-crítica frente a los cargos oficiales. Se comprueba una vez más que este síndrome de la conducta política varía según la intensidad de la praxis eclesial. En las elecciones los *protestantes negros* adoptan una actitud socioliberal; prefieren el partido democrático. Su actitud sociopolítica básica los lleva a suponer conflictos políticos y sociales fundamentales y a pedir un Gobierno central fuerte, capaz de regularlo. También los *católicos* tienden a considerar los conflictos de la sociedad, pero prefieren más bien un Estado asistencial fuerte con una Administración sólida y efectiva, decidiéndose en las elecciones casi siempre por el partido democrático. La afinidad del síndrome de su conducta política con el de los protestantes negros se explica por su situación de minoría confesional y sobre todo étnica. Es interesante comprobar que existan pocas conclusiones significativas en relación con los subgrupos religiosos *judíos* y sus orientaciones políticas. Su valoración de las evoluciones que tienden a un Estado asistencial se podría relacionar con el nivel social relativamente bajo de los judíos en la sociedad norteamericana; a pesar de sus notables éxitos en cuestiones económicas no acaban de encontrar acceso pleno a

[15] B. Berelson, «Voting Behavior», en: *Encyclopaedia Britannica*, tomo XXIII, Londres, pág. 259.

los grados superiores de la jerarquía política, razón por la cual se deciden más bien por los principios políticos de tipo reformista-liberal. La vaguedad indiscutible que presenta el perfil de la conducta política del subgrupo judío para Lenski está en relación con la situación relativamente baja de la praxis ritual y cultual de estos grupos; *evidentemente, los perfiles precisos de conducta coinciden en todos los ámbitos de la vida social.* En conjunto, teniendo en cuenta las investigaciones de Lenski, se podría llegar a la conclusión de que, en rigor, las orientaciones religiosas influyen *directamente* en mínimo grado en la conducta política, aunque los módulos de la religiosidad tienen una significación *mediata* considerable respecto de la misma en la medida en que satisfacen funciones motivadoras y expresivas en la organización de los grupos estamentales sociales. Tenemos todavía que señalar que otros estudios han demostrado la fuerza con que los acontecimientos regionales, que influyen y alteran las relaciones cotidianas de los grupos estamentales sociorreligiosos entre sí, pueden consolidar, debilitar e incluso polarizar las funciones motivadoras y expresivas de los módulos de religiosidad en los grupos estamentales.

En Alemania, junto a algunos trabajos menores más antiguos, hay tres estudios recientes que se completan en el tratamiento del tema y desde el punto de vista del material empleado. E. Reigrotzki investiga las formas y correlatos de la participación social en la iglesia, la política, los sindicatos y en otras organizaciones libres[16]. Sin acudir a las diferenciaciones establecidas por la estratificación social, demuestra que los elementos practicantes de ambas confesiones cumplen sus deberes electorales con más asiduidad y regularidad, son políticamente más activos y tienen una clara preferencia por un partido: la CDU tiene entre sus electores incomparablemente más elementos practicantes (evangélicos y católicos) que la SPD. Fundándose en el mismo material, J. Linz[17] demuestra que la «identificación eclesial» (definida por la frecuencia de la asistencia al culto) y la vinculación a un estrato social (definida por la profesión) se entrecruzan para determinar la conducta electoral: entre los trabajadores católicos los que practican eligen preferentemente la CDU; los miembros de las clases medias, que no presentan ninguna vinculación firme con la iglesia, se deciden más por la SPD. De este entrecruzamiento Linz deriva la tendencia al

[16] E. Reigrotzki, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*, Tubinga, 1956.
[17] J. Linz, *The Social Bases of German Politics*. No publicado. Diss. Columbia-University, Nueva York, 1958.

«Volkspartei» de los grandes partidos de la República Federal: ningún partido puede limitarse a representar *un* grupo social o religioso, pues las oposiciones entre los grupos de diversa orientación se dan ya en los propios partidarios. Apoyándose en un material más reciente, E. Blankenburg ha confirmado en términos generales las conclusiones de Linz, pudiendo constatar una cierta «constancia de los frentes políticos en la República Federal» desde el punto de vista de sus raíces sociales[18]. Además, comprueba «que aun controlando las diferencias de edad, sexo y ciudad/campo subsiste el influjo del factor eclesial en la conducta electoral». Comparando las conclusiones de las investigaciones últimas con la de las antiguas, Blankenburg infiere, como una de sus observaciones más importantes, que «los católicos practicantes ...forman un continuo unitario, numéricamente muy fuerte, dentro de la política alemana». Su enorme disposición a las elecciones es algo que tiene muy en cuenta la estrategia electoral de los partidos, donde es importante el hecho de que este relevante grupo de electores es políticamente decidido y muestra disposición electoral, pero al mismo tiempo está menos informado respecto al contenido de los problemas políticos.

Este último dato plantea nuevamente el problema de los síndromes de conducta y de actitud —o de las mentalidades— específicamente confesionales o eclesiales. En el estudio de este tipo de problemas cumplen una función destacada los factores de la *situación* y de la *aspiración educacionales*, lo mismo que *la actitud ante la ciencia*. Respecto de finales del siglo pasado, M. Offenbacher ha constatado que los protestantes tenían una representación superior en las Escuelas Superiores, prescindiendo de las de tipo humanista, y que los católicos mostraban una cierta extraña reserva frente a la educación superior de la mujer. Es esta una tesis que, a partir de entonces, ha sido sometida a revisiones y diferenciaciones constantes[19]. Hoy sigue siendo verdad que en todas las escuelas

[18] E. Blankenburg, *Kirchliche Bindung und Wahlverhalten. Die sozialen Faktoren bei der Wahlentscheidung in Nordrhein-Westfalen 1961 bis 1966*, Friburgo de Brisgovia, 1967.

[19] M. Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen*, tomo IV, cuaderno 5, Tubinga y Leipzig, 1900. Cfr. F. Groner, «Die Sozialstellung der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland», en: *Kölner (Aachener, Essener) Pastoralblatt*, año 12 (1960), cap. 6, 7; cfr. también F. Thoma, *Wo bleibt der akademische Nachwuchs der Katholiken?*, Rosenheim, 1960; «Sind die Katholiken kulturell unterlegen?», en: *Herder-Korrespondenz*, año 15 (1959), cuaderno 3.

medias y superiores de la República Federal es mayor la representación de estudiantes protestantes, a excepción de los institutos humanistas en que predominan ligeramente los católicos. El porcentaje de alumnos católicos que asisten a las Escuelas Profesionales es superior al porcentaje de población católica. Es más frecuente que los muchachos católicos lleguen a la profesión después de la enseñanza primaria o de la Escuela Profesional, mientras que los protestantes lo hacen después de haber pasado por las escuelas media y superior. Sorprende que los católicos envíen a centros de educación clásica más niños de la clase media e inferior que los protestantes a las escuelas superiores. Teniendo en cuenta la situación de principios de los años sesenta, F. Groner califica de catastrófica la representación inferior de los católicos en las Universidades de la República Federal. Además, existen diferencias cualitativas: los estudiantes protestantes eligen disciplinas de tipo científico y técnico, mientras que los católicos muestran inclinación por las disciplinas «tradicionales» que conducen a posiciones profesionales designadas como carreras (catedráticos, empleados administrativos, pero también médicos). Este tipo de observaciones sobre el «déficit educacional» de los católicos se suele relacionar con su posición social, en general inferior: el grupo de población católica se distribuye en el sistema de clases en proporción inversa, es más rural que urbano, por lo cual tiene menos posibilidades para llegar a la educación superior, y, finalmente, los católicos viven en grandes unidades familiares y con una vinculación a las mismas más fuerte que la de los protestantes. Si, teniendo en cuenta estos datos, se quiere hablar de una mentalidad o de una «subcultura» específicamente católicas, entonces cabe pensar en una actitud defectuosa que descalifica por ambiciosa la educación superior, mientras que favorece una actitud quietista que prefiere la rutina y la costumbre a la intervención personal activa. La situación inferior de los católicos en el sistema de clases y en la educación se reproduciría constantemente en todas sus actitudes y posturas. La analogía intercultural demuestra repetidamente que se debe proceder con sumo tacto cuando se trata de afirmar que la adscripción a una confesión religiosa o el grado de identificación eclesial son *causas*, desde todos los puntos de vista, de la posición social específica y de los modos de conducta social de un grupo confesional. Así, por ejemplo, Lenski observa que los católicos de USA mantienen una posición deficitaria frente a la educación, a pesar de que allí el catolicismo es un fenómeno claramente urbano. Entonces, si se llegara a la conclusión de que el factor confesión religiosa se im-

pone claramente al factor modo de asentamiento, aun manteniendo constante el factor clase, se habría prescindido del factor *étnico* que tanta importancia tiene en la posición y en la conducta sociales de los católicos en USA: en USA los católicos proceden generalmente de grupos inmigratorios étnicamente extraños (italianos, polacos).

Cuando en 1896 G. von Hertling citaba la célebre frase de que «la ciencia es protestante desde hace mucho tiempo»[20], se refería al porcentaje extraordinariamente alto de protestantes en el profesorado de las Universidades bávaras. Hoy sigue siendo verdad que entre los profesores de las escuelas superiores científicas hay una representación mayor de protestantes, y la diferenciación por disciplinas lleva a conclusiones similares a las señaladas para los estudiantes. Este hecho parece que puede explicarse fácilmente a la luz de las tesis que numerosos autores, fundándose en Max Weber, han establecido en torno a las relaciones de tipo histórico-espiritual existentes entre la ética protestante y el desarrollo de las ciencias actuales. Sin embargo, no es tan fácil tender el puente entre la constatación de adecuaciones histórico-espirituales y la constatación de módulos de conducta con validez actual. R. K. Merton ha demostrado satisfactoriamente que las relaciones histórico-espirituales entre el protestantismo, sobre todo el puritanismo y el pietismo, y la génesis de las ciencias actuales fueron muy complejas, y obedecían más a impulsos indirectos que directos y, desde luego, no intencionales[21]. Una vez que la orientación empírico-racional se estableció como base de la ciencia moderna en cuanto valor social reconocido, ésta se desprendió de su origen religioso-teológico y adquirió un alto grado de autonomía funcional que, de suyo, es indiferente a las disposiciones confesionales. Además, está el hecho de que la relación que puede establecerse a nivel de la historia del espíritu entre el protestantismo y la ciencia moderna, en la actualidad ni siquiera los cristianos protestantes están en condiciones de percibirla directamente en una experiencia teológico-eclesial primaria. La legitimación religiosa de la moderna orientación científica, la motivación para aceptarla y la conversión de esta motivación en actitudes

[20] G. von Hertling, «Der deutsche Katholizismus und die Wissenschaft», conferencia, 1896, en: *Reden, Ansprachen und Vorträge des Grafen Georg von Hertling mit einigen Erinnerungen an ihn, gesammelt von Adolf Dyroff*, Colonia, 1929.

[21] R. K. Merton, «Puritanism, Pietism, and Science», en: *Social Theory and Social Structure*, Glencoe y Londres, [9]1964, XVIII.

y modos de conducta de la vida personal no pueden inferirse sin más del eclesialismo protestante institucional actual ni de su teología. No obstante, el hecho de que en sociedades confesionalmente mixtas se pueda hablar todavía de una ocupación selectiva de posiciones científicas a favor de los protestantes y el hecho de que —entendida esta afirmación únicamente como idea— determinadas ciencias empíricas contemporáneas, con su orientación fundamental basada en la «duda y en el escepticismo» (Lenski), han quedado por debajo del desarrollo normal en sociedades católicas homogéneas, no pueden explicarse satisfactoriamente como una repercusión actual de una adecuación históricamente demostrable entre protestantismo y ciencia moderna o de una afinidad radical histórica de ambos, sino solo sobre un análisis diferenciado de los módulos socioculturales de religiosidad sobre los cuales se han producido la transferencia y modificación múltiple de las adecuaciones de carácter histórico-espiritual que han surgido en sociedades diversas y bajo condiciones distintas. La investigación se encuentra aquí ante un campo nuevo. Las conclusiones de Lenski sugieren referencias interesantes. Lenski comprueba que los términos más vivos del conflicto entre la religión y la ciencia se han dado en el subgrupo católico, y especialmente en las clases medias. Mientras que en los católicos un nivel superior de educación y de formación refuerza la conciencia personal de este conflicto, en los protestantes la debilita. Los que menos conciencia de conflicto en relación con la ciencia tienen son los judíos. Lenski constata que en el modelo de religiosidad del subgrupo católico existe un fuerte motivo de obediencia que tiene raíces sociales, lo cual, aunque no es explícitamente antiintelectual, sin embargo actúa en dirección contraria a la orientación basada en el principio científico de la duda. Finalmente, observa Lenski que las personas religiosamente activas que emprenden una carrera científica siguen una orientación más religiosa que ortodoxa. Se trata de una relación que tanto puede hacer referencia al hecho de que las personas interesadas y comprometidas por la ciencia —*si* son religiosamente activas— proceden en su gran mayoría del círculo de cristianos de iglesia orientados en el sentido de la piedad privada como también al hecho de que la dedicación a la ciencia refuerza la orientación religiosa de la piedad privada frente a otras orientaciones religiosas. Nos encontramos frente a una serie de problemas que la investigación debe abordar no solo para explicar las relaciones especiales existentes entre la religión y la ciencia, sino también para poder explicar la estructura y la función de los módulos socioculturales de la religiosidad.

Cerramos aquí la exposición de ejemplos de modos de conducta específicamente confesionales. Hasta ahora ha quedado fuera de nuestra consideración el complejo de modos de conducta que aparecen en el trabajo, en el ejercicio profesional y en la economía; de dicho complejo se hablará en el párrafo siguiente. Un balance medio de las reflexiones anteriores nos llevará a las siguientes conclusiones provisionales:

1. La mejor forma de establecer el influjo del «factor religioso» en la conducta social consiste en comparar varios grupos confesionalmente distintos que viven dentro de un mismo sistema de referencias socioculturales. La dificultad metódica e interpretativa de esta analogía radica en explicar la génesis y el tipo de función del sistema de referencias socioculturales en su autonomía relativa frente a los grupos confesionales que lo portan.

2. En relación con las sociedades homogéneas desde el punto de vista religioso, el sistema de referencias de analogía se desplaza en la medida en que los grados de la identificación religiosa reemplazan a las diferencias confesionales. Las diferencias genuinas existentes en la estructura social y en los módulos culturales dificultan considerablemente la comparación de sociedades confesionalmente homogéneas.

3. El «factor religioso», identificado como adscripción a una comunidad religiosa y completado con criterios de identificación eclesial, tiene poca capacidad enunciativa y explicativa. Aislarlo significa limitación de conocimientos y para intensificar éstos no hay más remedio que establecer diferenciaciones metódicas que, sin embargo, no pueden desbordar los límites de dicha actitud.

4. Por otra parte, el «factor religioso» no puede identificarse al margen de la manifestación de la religión cristiana en una sociedad. Por esta razón, en el futuro la investigación habrá de ceñirse (incluso metódicamente) a asegurarse los módulos socioculturales de la religión en los cuales desaparece la distinción —basada en la virtualidad social definitoria de la iglesia y de la teología— entre la religiosidad y la eclesialidad manifiestas y latentes, convirtiéndose en una tipología de formas sociales de la religión relevantes desde el punto de vista de la cultura.

2.2. Adscripción a una religión y estructura social.

Hasta ahora hemos centrado nuestra atención en el estudio de las relaciones existentes entre la adscripción a una religión y ciertas formas de conducta social. A continuación analizaremos el problema de la posición de los grupos confesionales en la estructura social. Esta nueva orientación no debe entenderse como algo básico, sino más bien como un desplazamiento de las perspectivas. En el párrafo anterior abandonábamos el plano de la consideración de las formas de conducta recogiendo algunos datos sobre la diferente situación educacional de los grupos confesionales; en el párrafo siguiente volveremos a hablar de ciertos modos de conducta (en la economía, en el trabajo, en el ejercicio profesional). Conscientemente se mantiene cierta vaguedad en la diferenciación conceptual entre conducta social y estructura social. Partimos exclusivamente del hecho de que la «posición social» (Groner) de un grupo en una sociedad se define en general a base de datos relativamente objetivos, tales como vinculación a una profesión, posición en una profesión, distribución en profesiones, ingresos y situación educacional. Recogeremos ciertos datos que nos informarán de la posición social de los grupos confesionales.

El tema es viejo. Ya a fines del siglo XVIII vemos que se discute el problema de por qué el nivel de vida de los países protestantes es más alto que el de los países católicos[22]. A finales del siglo XIX el tema juega un papel importante en las polémicas político-confesionales de Alemania, en las cuales se afirma y se niega vivamente la diversa disposición de los católicos y de los protestantes para la educación, la ciencia y el progreso, aunque en general la documentación resulta parcial y ecléctica. El primer documento sistemático —aunque con sus defectos desde el punto de vista metódico—[23] nos lo proporciona el estudio, ya citado, de M. Offenbacher sobre la confesión religiosa y las clases sociales en Baden. El material de estos estudios, que Offenbacher interpretó en sentido distinto, sirvió a Max Weber para sus análisis de las relaciones existentes entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante[24], análisis que tematizaron durante décadas enteras la discusión sociorreligiosa.

[22] Cfr. Chr. Fr. Menschenfreund, *Untersuchung der Frage: Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der katholischen?*, Salzburgo y Freisingen, 1772; *Antwort auf die Frage Chr. Fr. Menschenfreunds: Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der katholischen?, verfaßt von einem unverstellten Freunde des katholischen Galubens und des Staates*, Friburgo, 1773.

[23] Cfr. K. Samuelsson, *Religion and Economic Action*, Estocolmo, 1961, página 137 ss.; véase también S. M. Lipset, R. Bendix (eds.), *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley, 1960.

[24] M. Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus»; ídem, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», ambos en:

A. Burger resume así las conclusiones de Offenbacher que se basan, sobre todo, en el recuento de profesiones de 1895 en Baden: «...Los católicos en conjunto están mejor representados en la economía rural, pero no en las ramas más rentables del abastecimiento de los mercados de la leche, la hortaliza o la fruta. En las regiones protestantes se da una economía más intensa, mientras que en las católicas la economía es más extensa. Los protestantes tienen menos deudas en el campo. En la industria hay más católicos entre los obreros no especializados que entre la población del lugar. Entre los obreros especializados procedentes del lugar la relación confesional está equilibrada, mientras que entre los trabajadores llegados de fuera predominan los protestantes. Lo mismo cabe decir de los empleados y de los funcionarios de la industria. Entre los independientes, los católicos tienen más monopolios... En el comercio los protestantes trabajan sobre todo en ramas que exigen una formación superior (libros, arte, bancos, seguros). Los servicios estatales ocupan relativamente más trabajadores y funcionarios católicos. Aquí se pide más sentimiento del deber y una conciencia más escrupulosa, pero poca iniciativa. Por el contrario, los protestantes predominan en la milicia, en los servicios superiores del Estado y en las profesiones libres...»[25].

Cuando en la introducción a sus investigaciones Max Weber expone el problema, acentúa las conclusiones de Offenbacher al establecer que el capital y el industrialismo, las clases superiores especializadas de los trabajadores y el personal técnico y comercial de las grandes empresas modernas tienen predominantemente carácter protestante. No descuida añadir que el «alto capitalismo» actual, sobre todo en la amplia capa de los obreros no especializados, es claramente independiente «de los influjos que pudo tener la confesión en el pasado». En sus interpretaciones Offenbacher sigue más bien la línea de una tipología de las mentalidades confesionales. Piensa que el católico tiene menos afán de lucro y que aspira más bien a una vida lo más segura posible, aun cuando sus ingresos sean menores; por el contrario cree que el protestante tiende al lucro, busca honores y riquezas, tiene iniciativas y, como contrapartida, su vida resulta más peligrosa y excitante. De esta forma quiere demostrar que el protestante accede a la proletarización —«que no debe identificarse con una posición económica pésima»— más fácilmente que el católico «a quien retienen su tradicionalismo inculcado por la educación y la posición del clero católico frente a los oficios mecánicos».

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 tomos, tomo I, reimpresión, Tubinga, [4]1947.

[25] Cfr. A. Burger, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten*, op. cit., página 211 ss.

Antes de entrar en el análisis de la interpretación de Max Weber tenemos que referirnos a nuevos datos. En su estudio ya citado, F. Groner no solo constata un déficit escolar y educacional, sino también un déficit social de los católicos en la República Federal. Teniendo en cuenta la relación de la distribución de la población total en protestantes y católicos, desde el punto de vista de las magnitudes del lugar de residencia se observa que el porcentaje de población católica en los pueblos es superior al porcentaje de la población católica respecto de la población total, mientras que en las ciudades el porcentaje es inferior al valor de distribución media. Puede aceptarse como hecho cierto que, en los lugares clasificados entre los 2.000 y los 100.000 habitantes, el porcentaje de católicos respecto de la población total disminuye con la magnitud creciente del lugar. Solo de este hecho se infiere que los católicos se encuentran en una medida mucho mayor que los protestantes en posiciones sociales inferiores; en general en los pueblos más pequeños las posiciones inferiores abundan más que las superiores. Estas consideraciones demográficas previas dan pie a Groner para llegar a conclusiones más generales. Comprueba que, en conjunto, el porcentaje de obreros en la población católica es mayor que en la protestante. No obstante, en la población laboral de las ciudades son más los protestantes que los católicos. Es decir, en la misma clase obrera los puestos más cualificados y mejor remunerados los ocupan los protestantes. El porcentaje de protestantes que trabajan en puestos del Estado y de la Administración es superior al de los católicos. Dado que en las ciudades pequeñas y medias esta relación se invierte, hay que pensar que también en la Administración los mejores puestos están ocupados por los protestantes. En las ciudades en el grupo de los independientes hay más protestantes que católicos (25 % más). No se debe olvidar que los miembros de «otras» comunidades religiosas están mejor representados en los puestos sociales superiores que los protestantes. Además, el porcentaje de protestantes entre los trabajadores del campo es enormemente alto, lo cual reforzaría las conclusiones de K. V. Müller referentes a las profesiones, según las cuales los protestantes están relativamente muy representados en las posiciones sociales extremas[26].

[26] Cfr. K. V. Müller, «Konfessionelle Unterschiede gesellschaftlicher Haltung»,

El cuadro se completa con ciertos datos de A. Burger. Comprueba que los católicos se dedican más a actividades de asistencia, de enseñanza y de iglesia, y que el porcentaje de los protestantes es superior en las actividades educacionales y de investigación, así como también en las actividades artísticas. Los intentos de distribuir los grupos confesionales por categorías distintas dentro de la clase trabajadora fracasan casi siempre porque, en general, el material estadístico no distingue suficientemente entre el trabajo industrial y otros tipos de trabajo remunerado. Si es exacta la indicación de A. Berger de que, según los últimos cómputos, se ha equilibrado la relación de los grupos confesionales en la clase obrera, habrá que tener en cuenta al interpretar este hecho el último proceso de transformación entre los obreros y los empleados: dado que antes los protestantes estaban fuertemente representados sobre todo en las ramas más modernas de la industria, es lícito suponer que han sido ellos preferentemente los afectados por el ascenso a la categoría de los empleados. Apoyándose en las conclusiones del censo diferenciado de la población de Baviera en 1961 y comparando el censo de la República Federal del mismo año, F. Zopfy[27] deduce que el porcentaje de los católicos obligados al impuesto sobre los salarios disminuye con el incremento de los ingresos; que en los profesionales libres, en los empleados, en los funcionarios y en los trabajadores el porcentaje de los protestantes crece con la magnitud de la empresa, el nivel de la carrera y la cualificación; y, por fin, que la distribución geográfica de la población en las dos grandes confesiones ejerce una influencia mínima en el carácter de la actividad profesional, lo cual es importante cuando, para explicar estas conclusiones, se elimina decididamente el factor de la posición minoritaria confesional con el que puede explicarse otro tipo de motivaciones más fuertes de progreso y sus logros.

El hecho de que en USA las conclusiones de una investigación paralela resulten llenas de contradicciones, refleja antes que nada la diferencia entre la estructura denominacional del eclesialismo norteamericano y la estructura eclesiodemótica del eclesialismo de la Europa occidental. A pesar de ciertos movimientos disidentes, que varían en cada periodo, en Europa occidental la adscripción a una comunidad religiosa sigue siendo una característica «socialmente innata», de la que solo en ocasiones rarísimas se «desprende» uno, mientras que en USA, dada la multiplicidad y el claro carácter de grupo de las comunidades religiosas, dicha adscripción es más bien objeto de la decisión individual y depende de la situación social del individuo. Se podría decir que en USA se da una «movilidad religiosa» que, por su contenido y dirección, no solo está en relación con la movilidad social en el sentido de los procesos progresivos y regresivos, sino que, además, está muy condicionada por la movilidad regional, por las modificaciones ecológicas y, finalmente, por los sucesos y decisiones profundamente individuales. En sus famosos estudios de historia social y religiosa sobre los orígenes del denominacionalismo norteamericano, H. R. Niebuhr[28] ha analizado todas estas conexiones. Son numerosas las monografías que, más o menos directamente, conectan con dichos estudios. En general, tales monografías se basan en unidades regionales limitadas y en comprobaciones de alcance reducido, de forma que expresan perfectamente la pluriformidad de la situación sociorreligiosa de USA. En un estudio, ya clásico, L. Pope[29] llegó a la conclusión —que después se ha visto repetidas veces confirmada— de que la estructura denominacional del eclesialismo norteamericano es específicamente de tipo estratístico. Las denominaciones protestantes, sobre todo, son «iglesias-estratos»; sus miembros pertenecen en su gran mayoría al mismo estrato social. Así, por ejemplo, la iglesia episcopaliana es «iglesia de los estratos superiores» y la iglesia luterana es «iglesia de los estratos medios», mientras que los baptistas reclutan sus adeptos predominantemente en el estrato medio inferior y en las capas superiores del estrato inferior. Al mismo tiempo la estructura específicamente estratificada del denominacionalismo norteamericano es intensamente regional; según Pope, en los Estados Unidos todas las comunidades y ciudades tienen su propia estructura estratística o eclesial. Las denominaciones más reducidas, parecidas a sectas, que se caracterizan por su elevada cohesión grupal, funcionan en muchas ocasiones como un medio secundario e incluso como sujetos de los movimientos de progreso y protesta sociales —así, por ejemplo, el movimiento pentecostal—. El influjo de las denominaciones mayores, es-

en: *Monumentum Bambergense, Festgabe für Benedikt Kraft*, ed. por H. Nottarp, Munich, 1955, págs. 263-283.

[27] Cfr. F. Zopfy, «Soziale Stellung und Konfessionszugehörigkeit», en: *Bayern in Zahlen*, cuaderno 5, 1965.

[28] H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York, 1929, Paperback Cleveland, [6]1962.

[29] Cfr. L. Pope, *Millhands and Preachers*, New Haven, 1942; ídem, «Religion and the Class Structure», en: R. Bendix, S. M. Lipset (eds.), *Class, Status, and Power. A Reader in Social Stratification*, Londres, 1954.

tablecidas dentro del sistema de clases, decrece ostensiblemente en las clases superiores e inferiores, de manera que —sin prescindir de las diferencias— pueden considerarse en conjunto como iglesias de la clase media. El análisis de las relaciones entre la adscripción a una confesión religiosa y la estructura social de la sociedad norteamericana se complica, sobre todo en las grandes ciudades, por el pluralismo étnico de la población, que contribuye de un modo decisivo a las variaciones regionales de la estructura estratística, y esto tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo, es decir, tanto por lo que respecta a la *posición social perceptible* como a la *autoapreciación* de los diferentes grupos de población.

Entonces se comprende que en la sociología eclesial americana el primer plano lo ocupen los problemas de la movilidad frente a los problemas de la distribución de las denominaciones en el aparato estratístico. Y esto desde una doble perspectiva. En primer lugar el cambio de confesión se considera en relación con los procesos de progreso individual: «Todos conocemos al joven representante baptista que terminará por convertirse en un jefe episcopaliano de ventas»[30]. Además, se estudia la movilidad social colectiva de diferentes grupos confesionales, llegándose entre otras cosas a la conclusión de que los protestantes blancos tienen una movilidad progresiva mayor que la de los católicos, y que los judíos, a su vez, la tienen mayor que los protestantes blancos. En todo esto un determinante lo constituye el grado de enlace a nivel de parentesco en los subgrupos sociorreligiosos: un índice superior de aquél implica un índice inferior de movilidad (Lenski). Otras investigaciones demuestran que estas diferencias tiendan a un cierto equilibrio cuando son grupos de inmigrantes los que, a través de varias generaciones, siguen este proceso de progresión; la tercera generación de inmigrantes protestantes y católicos no refleja ya diferencias relevantes de nivel social[31]. En un estudio centrado en el año 1955, M. Janowitz afirma que también en Alemania occidental la movilidad —hacia arriba y hacia abajo— existente en las generaciones es casi tan intensa en los católicos como en los protestantes[32]. Para establecer conclusiones ciertas sobre la existencia de transformaciones profundas en el perfil confesional de la estructura estratística de la República Federal habría que someter las conclusiones de Janowitz al control de exámenes periódicamente realizados sobre factores tales como la situación de los emigrantes y la migración ciudad-campo. Comparando entre sí los índices de movilidad social de las sociedades prácticamente homogéneas desde el punto de vista confesional, parece que son ligeramente inferiores en países católicos (Italia, España) que en las sociedades protestantes o incluso en las sociedades confesionalmente mixtas.

[30] Para la exposición de este fenómeno y referencias posteriores, véase P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas*, Stuttgart, 1962, pág. 77 ss.

[31] Cfr. entre otros las referencias de J. H. Fichter, *Religion as an Occupation*, University of Notre Dame Press, 1961, págs. 62 ss., 180 ss.

[32] M. Janowitz, «Soziale Schichtung und Mobilität in Westdeutschland», en: *KZfSS*, año X, págs. 1-38.

Resumiendo: las variables de la adscripción a una confesión y de la estructura social, en cuanto perfiladas por las clases sociales, pueden relacionarse entre sí de tres modos diferentes. *En primer lugar* la adscripción a una confesión puede ser resultado de una situación de clase, expresión de un progreso ya logrado desde el punto de vista del nivel social y de la situación educacional, es decir, *resultado* de la movilidad. *En segundo lugar* la adscripción a una confesión puede ser un medio de identificación social, un símbolo estamental, un «signo de movilidad», es decir, un medio, mejor, «*un medio performativo*» de movilidad. *En tercer lugar* la posición de clase ya lograda puede ser resultado de la adscripción a una confesión, reductible a una motivación específicamente confesional de progreso, a estilos de conducta y módulos de educación, es decir, la adscripción a una confesión como *factor causal* del progreso por encima del eslabón de una motivación específica.

Los intentos primero y segundo de explicación resultan afirmativos respecto de sociedades con sistemas eclesiales pluralistas en los que la adscripción a una confesión no es inmutable; también lo son respecto de formas de comunidades religiosas todavía no institucionalizadas. La investigación concreta ha aplicado sobre todo el primer intento para explicar los cambios de confesión en relación con los procesos de *descenso* social, como, por ejemplo, en los casos en que, debido a los movimientos migratorios, ciertos grupos de población han quedado fuera de un orden social estructurado y, en la situación anónima en que se encuentran, se desentienden del sistema eclesial establecido inherente al orden social anterior. Este intento de explicación aparece ya en las investigaciones históricas de Max Weber acerca del origen de determinadas sectas. El segundo intento de explicación se ha desarrollado, construido y aplicado repetidamente sobre todo en la sociedad norteamericana. Según Lenski, en USA el hecho de pertenecer a un grupo sociorreligioso es una variable que, por su significación y función, puede compararse con la adscripción a una clase. Los grupos sociorreligiosos son grupos

estamentales que se distinguen menos por su base económica que por razones de honor y prestigio. En la sociedad americana actual se desprenden poco a poco grupos estamentales étnicos que posibilitan la autoidentificación simbólica de grupos dentro de una sociedad en que cada vez resultan más difícilmente identificables —resintiéndose su virtualidad enunciativa— las notas de una distinción establecida de acuerdo con las clases sociales e incluso las notas de una distinción establecida de acuerdo con las diferencias étnicas y raciales. La adscripción denominacional cumple la función de una simbólica estamental social. Ahora bien, el sistema americano de la adscripción denominacional no solo tiene una función integradora específica de grupos y de clases, sino también una función integradora que afecta a toda la sociedad, en cuanto que la posición se mide por el grado de participación social y la adscripción denominacional aparece como una modalidad esencial de esta participación. La estructura denominacional se constituye en torno al núcleo de la «religión cultural» norteamericana, que comprende todos los estratos de la sociedad por encima de los grupos estamentales sociorreligiosos. Por esta razón, el cambio de posición de un estrato a otro va acompañado, no necesariamente ni siempre, pero sí con frecuencia, de un cambio de adscripción denominacional. La conexión oficial con el sistema de valores de la sociedad americana establecido como religión cultural, la *cédula de respetabilidad*, se consigue asumiendo un lugar en el sistema socialmente diferenciado de la adscripción denominacional[33].

El tercer modelo de explicación muestra su virtualidad enunciativa principalmente en relación con los sistemas eclesiales referentes a la iglesia estatal y popular en los que la adscripción personal a una confesión es una característica «innata», y, por tanto, en general fija. Este modelo ha dominado durante mucho tiempo la discusión sociorreligiosa bajo la forma de la clásica *tesis de Max Weber*. Fundamentalmente, esta tesis trata de investigar, mediante un análisis general realizado a nivel de la historia de la cultura, las orientaciones concretas de acción que han liberado las fabulosas energías de la mentalidad económica que se requerían en la génesis del capitalismo moderno. Entre la observación histórica de que el moderno sistema económico capitalista solo ha sido posible en el ámbito de la ética protestante y las observaciones de Offenbacher, referidas a la actualidad, en torno a la posición social dominante

[33] Sobre el problema de la «Religión cultural norteamericana», cfr. P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag*, op. cit., *passim*, y numerosas referencias bibliográficas.

de los protestantes dentro del sistema económico capitalista totalmente constituido, se tiende un arco de minuciosos análisis, en cuyas conclusiones cree poder fundarse Max Weber para formular su tesis protestantismo/capitalismo: la idea calvinista de la predestinación, no tanto como «doctrina teológica», sino como módulo cultural vivido, se convirtió en motivo de un ascetismo intramundano, estimuló a los primeros empresarios capitalistas a trabajar sin tregua en su profesión e hizo que se reprodujesen y acumulasen constantemente las realizaciones ya logradas, aceptando el éxito económico obtenido como un indicador intramundano de la predestinación trascendente.

La discusión y la crítica de esta tesis ha llenado bibliotecas enteras[34]. Para A. Müller-Armack, este éxito exterior contrasta con la «ineficacia de la idea. Predominan con mucho las recusaciones polémicas. Prácticamente no hay ni una sola línea que no se haya impugnado»[35]. En esta ocasión nos es imposible analizar detalladamente la *tesis de Max Weber;* no obstante, con el fin de comprenderla y juzgarla, resumiremos algunos de sus puntos de vista más importantes[36].

2.3. En torno a la tesis de Max Weber.

En primer lugar hay que tener en cuenta que Max Weber trata de asociar dos fenómenos históricos singulares y que este intento de asociación se verifica en el marco de una actitud mental histórico-sociológica que se afirma y se explicita directamente como sociología comprensiva. Esta circunstancia explica no solo la indiferencia del ensayo de Weber frente a las problemáticas cientificoempíricas y frente a las exigencias metodológicas, sino también la resistencia que opone la tesis weberiana frente a todos los intentos posteriores

[34] Citaremos solo algunos títulos: R. W. Green (ed.), *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and its Critics*, Boston, 1959, *ibídem;* E. Fishoff, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy;* H. Lüthy, «Protestantismus und Kapitalismus. Die These Max Webers und die Folgen», en: *Merkur*, 203/4, 1965.

[35] A. Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart, 1959, pág. 106.

[36] Cfr. el reciente estudio de B. Biermann, «Die Protestantismus-Debatte: Entwicklung, Stand und Bedeutung für eine Soziologie der Unternehmerschaft», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.

de operacionalizarla y de verificarla en relación con el presente. Este tipo de intentos falla en su propósito debido a que, por mucha que sea su fecundidad en otros campos, las magnitudes asociadas en la *tesis de Max Weber* —la ética protestante y el espíritu del capitalismo— no son variables independientes en el sentido de la moderna investigación cientificoempírica, sino construcciones *ideales típicas* que Max Weber establece y define en su relación recíproca. Ni la ética protestante ni el sistema capitalista —mucho menos el «espíritu» del capitalismo, del que Max Weber se ocupa preferentemente—, pueden considerarse como «fenómenos de constancia cualitativa» (Biermann) susceptibles de ser operacionalizados cada cierto tiempo y en relación con diversas situaciones sociales y verificados en su asociación desde el punto de vista de la compatibilidad. La diferencia cientificoteórica entre la actitud de Weber y la posición de quienes se disponían y se disponen a verificar con métodos cientificoempíricos las conclusiones de la misma, excluye de antemano un resultado satisfactorio de este esfuerzo si al mismo tiempo dicha diferencia no es objeto de reflexión en cuanto tal —lo cual es muy poco frecuente—, debido —y no en último término— a la complicación difícilmente tolerable del modo de proceder que esto implica. Pero al mismo tiempo la *tesis de Max Weber* muestra una rigidez excesiva ante una revisión histórico-hermenéutica precisamente porque las magnitudes que en ella se relacionan están ya definidas recíprocamente entre sí de forma que, a lo sumo, la tesis puede confrontarse con otra contratesis que opera con magnitudes distintas y diversamente estructuradas. De este modo es imposible una decisión verificable entre tesis y contratesis, lo cual no prejuzga la fertilidad conceptual de una confrontación de este tipo para el progreso del pensamiento científico.

A continuación hay que pensar en que su actitud de una sociología *comprensiva* permite a Max Weber relacionar íntimamente, sin grandes escrúpulos metodológicos, dos problemáticas que un sociólogo actual, con una orientación científica rigurosamente empírica, distinguiría cuidadosamente: el problema de la *afinidad de contenido* de los fenómenos que integran las construcciones ideales típicas «ética protestante» y «espíritu capitalista» y el problema del *nexo causal* entre la ética protestante, el espíritu del capitalismo y el sistema capitalista. En su respuesta al primer problema Max Weber no se plantea el problema de las causas. Le interesa únicamente elaborar adecuaciones de sentido mediante un método hermenéutico y apoyándose en materiales de la historia del espíritu y de la sociedad, o, utilizando su propia expresión, investigar una

afinidad electiva. Como lo ha señalado acertadamente Biermann, esto no tiene nada que ver con la correlación estadística de dos variables con las que las investigaciones posteriores han estudiado en general la *tesis de Max Weber*, razón por la cual hay que dar la razón a Biermann cuando dice que la discusión en torno a la *tesis de Max Weber* se resiente porque se funda en una deformación de la hipótesis weberiana a la que se la ha convertido en un *problema de atribución*, y justamente así ha podido asegurar también su situación como tema de la discusión científica especializada.

Al responder al segundo problema Max Weber se centra en la prueba de una prioridad temporal de la ética protestante respecto del sistema capitalista y del «espíritu» que crea y llena este sistema. Impugna todos los intentos de desplazar la génesis del sistema capitalista a la historia económica y social de la *Edad Media*[37], señalando con precisión la diferencia existente entre el ascetismo monacal-trascendente y el ascetismo calvinista-intramundano. Según él, solo la doctrina calvinista de la predestinación ha posibilitado un sistema religiosamente legitimado de estímulos de acción intramundana, y únicamente este sistema podía liberar las energías innovadoras para producir directamente el sistema capitalista. Por el contrario, el capitalismo del Renacimiento no tenía premios religiosamente legitimados para la acción económica, no se fundaba en un sistema general de una dirección racional de la vida, limitándose, por tanto, a ser un fenómeno particular apoyado por un reducido grupo de hombres emancipados política y religiosamente, con una orientación más bien clásico-pagana.

Prescindiendo del problema de la prioridad temporal, Max Weber no se plantea el problema de las causas con la precisión con que hoy tendemos a planteárnoslo. La adecuación de sentido de la ética protestante y del espíritu capitalista, la observación de que esta adecuación de sentido se concretiza como un sistema de normas que regulan la línea económico-racional de la vida, y la prueba de la prioridad temporal de un fenómeno respecto del otro, agotan totalmente el problema de las causas dentro del marco de su sociología comprensiva, y Max Weber se ríe en ocasiones de la «conciencia causal»[38] de algunos de sus críticos, defendiéndose al mismo tiempo del intento de convertir su demostración de las relaciones íntimas existentes entre la ética protestante y el espíritu

[37] Cfr. L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munich, 1916.
[38] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, op. cit., pág. 192, nota 1.

del capitalismo en una simple contraposición de una «concepción materialista de la historia». En pocas palabras: la intención y la obra de Max Weber se limitan a demostrar —hablando en términos modernos— que la relación entre la ética protestante y el «espíritu» del capitalismo entendido como módulo cultural con una fuerte virtualidad motivadora y orientadora de la acción, no es una pseudorrelación, sino una relación *inmediata* que no puede explicarse por un tercer factor[39].

Seguidamente, Max Weber señala cómo las virtudes del modo burgués y económico-racional de vivir se distancian de su primitivo contexto religioso, son asimiladas y explotadas como «saber práctico» por el sistema económico capitalista y de este modo se convierten en brotes deformados de sus auténticos iniciadores dentro de la ética protestante. «El puritano *quería* ser un hombre profesional, nosotros *tenemos* que serlo»[40]. El capitalismo se ha independizado de su ética; la ética económica actual está garantizada o incluso creada por el imperativo y por el mecanismo económico de selección. En la «morada de acero» del moderno sistema capitalista las interpretaciones en cadena de la ética protestante están íntimamente unidas con el brillante funcionalismo del sistema. Se han convertido en una especie de saber práctico normativo y se han distanciado de las fuentes en que se constituyeron, de forma que ahora su validez es universal y *todos* tienen acceso a ellas. El reverso de este fenómeno está en que la ética protestante, desprovista de la transparencia contemporánea de su relevancia operativa, se encuentra desplazada a las doctrinas de los teólogos y a la autorrepresentación ritual; está *eclesializada* y, por tanto —Max Weber no lo dice expresamente—, solo puede percibirse investigando la eclesialidad.

La ética protestante tiene unos límites históricos no en relación con la *historia de su eficacia*, sino en relación con su *validez* social-normativa. A esto responde la tesis de Lenski de que todavía hoy se dan diferencias entre la orientación protestante y la católica respecto del progreso social, de los lazos de parentesco y de la actitud frente al trabajo y a la profesión, y que, sin embargo, no hay documentos empíricos para la teoría de la profesión y el principio del ascetismo intramundano de Max Weber. No obstante, estas afirmaciones reflejan únicamente el *dilema* de la discusión en torno a la *tesis de Max Weber*. En cuanto tesis *histórica*, ha sido concebida

[39] Igualmente B. Biermann, *Die Protestantismus-Debatte...*, op. cit., pág. 230.
[40] M. Weber, *Die protestantische Ethik...*, op. cit., pág. 203.

desde una posición cientificoteórica que excluye un examen cientificoempírico en sentido estricto. En cuanto tesis *referida a la actualidad*, debido al concepto que el mismo Max Weber tiene de secularización[41], solo puede formularse y verificarse como correlación de las variables de la estadística eclesial y social. Este método, es cierto, no responde a la intención explicativa histórica de Weber, pero viene dado ya en su concepto de la secularización. Con otras palabras: si es cierto que la discusión en torno a la *tesis de Max Weber* se resiente por haberla deformado haciendo de ella un problema de atribución, entonces este fallo remonta al mismo Max Weber —a su actitud metodológica y a su concepto epocal de la secularización—. Pero a la vez se trata de la incapacidad de muchos de los impugnadores de Max Weber para ver que su orientación cientificoempírica es incapaz de llegar a la actitud del protestantismo histórico y que mantienen el error de que esto se debe al concepto weberiano de secularización, que no va unido necesariamente en la obra de Max Weber con la tesis histórica del protestantismo.

2.4. Algunas consecuencias.

Evidentemente, no podemos analizar aquí con todo detalle las quiebras metodológicas y las aporías que presenta la discusión en torno a la *tesis de Max Weber*. Como pauta de nuestros pensamientos habrán de servirnos los que habría que recomendar para el futuro valor posicional de la *tesis de Max Weber* en la sociología de la religión: no intervenir en la tesis histórica protestantismo-capitalismo, renunciar a posteriores verificaciones de dicha tesis en relación con el presente y, basándose en ciertas conclusiones deducidas del curso actual de la discusión en torno a la misma, pasar a primer plano problemas distintos de los que han centrado la discusión hasta este momento[42]. En este sentido nos encontraríamos con tres conclusiones importantes.

1. Debe eliminarse el malentendido, tantas veces rechazado por el mismo Max Weber —quien, sin embargo, en el fondo de sus

[41] Sobre el concepto weberiano de secularización y su influencia en la evolución de la sociología religiosa, cfr. el volumen I de esta obra, págs. 81 ss., 97 ss. Y T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, en ese mismo volumen I, pág. 221 ss.
[42] Igualmente, B. Biermann, *Die Protestantismus-Debatte...*, op. cit., pág. 239.

reflexiones no se ha liberado de él—, que aflora constantemente en el debate entablado en torno a sus tesis bajo formas sutiles difícilmente identificables. Se trata del malentendido referente a la posibilidad de que, aunque sea desde una actitud compleja, exista una *teoría del factor único* de tipo monocausal y con validez universal, para explicar las relaciones existentes entre la religión y la conducta social, entre la religión y la estructura social. Este malentendido se nutre preferentemente, en el campo de la sociología religiosa, de la hipoteca relativa a la historia del problema que pesa sobre esta disciplina: de las aporías del concepto de religión que ha recibido en conformación previa a través del movimiento histórico-espiritual de la crítica religiosa, así como también del concepto de secularización, en cuyo establecimiento como cuadro axiomático de referencias Max Weber tiene su parte de culpa. Este malentendido se consolida por el principio de la operacionalización, en cuanto motivado necesariamente desde el punto de vista del empirismo científico. Dicho principio se fija con una facilidad excesiva en variables perceptibles del tipo de la confesión religiosa y de la participación eclesial y cree coincidir con el credo del concepto de la secularización, es decir, que en la sociedad moderna la religión únicamente puede actuar como vinculación y participación sociales *sui generis*, que el sentido de tal *ser* y *actuar* se define por relaciones con otras formas de vinculación y de participación sociales y que el *sentido* propiamente «religioso» se forma en una esfera privada irrelevante desde el punto de vista social[43]. Son más bien estas profundas raíces axiomáticas de la sociología religiosa en cuanto sociología del *secularismo* las que dificultan extraordinariamente la posibilidad de adoptar una actitud teórica pluridimensional a nuestro tema. Ante ellas ciertos ensayos más recientes de entender la religión como una variable pluridimensional se frustran desde el momento en que se limitan a diferenciar en sí misma una variable religión constituida dentro de términos restringidos. Es desde esta perspectiva desde donde deben considerarse las dificultades que tienen que abordarse al combinar —después de deslindar rigurosamente los campos de aplicación— los modelos explicativos —de que se habló en el penúltimo párrafo— de las relaciones entre la vinculación a una confesión religiosa y la estratificación o movilidad sociales. Resumiendo, se requiere una actitud teórica pluri-

[43] Véase una vez más el volumen I de esta *Introducción a la sociología de la religión*, págs. 81 ss., 97 ss.

dimensional que no viene dada en las premisas de las coordenadas interpretativas de la secularización.

2. Max Weber definió ambas figuras como módulos culturales, esforzándose por poner de relieve su adecuación de sentido y su enlace histórico. Respecto de la figura «espíritu del capitalismo» esto significa que, en su estructura social y económica objetivada, el sistema capitalista no es objeto directo de la tesis weberiana del protestantismo —sí, en cambio, de la tesis, implícita, de la secularización—, sino que el objeto de dicha tesis lo constituyen las relaciones de sentido constitutivas y relevantes desde el punto de vista de la acción que son la base del sistema capitalista, las que lo satisfacen y lo mantienen en movimiento. Lo que interesa a Max Weber son los estilos de conducta y de actitud rectificados que en cuanto formaciones socioestructurales deben coordinarse con el sistema capitalista. Esto significa que el módulo cultural del capitalismo se distribuye con variantes —restringidas— en la estratificación socioestructural del sistema capitalista cuya organización socioestructural utiliza, sin limitarse a un estrato concreto de dicho sistema. Las obligaciones profesionales, la regulación racional del afán de lucro y el imperativo de la explotación del capital son elementos integrantes de este módulo cultural de las diferentes posiciones socioestructurales que se dan en el sistema capitalista, y varían tanto en la coordinación concreta de fines y medios como en el estilo y en el contenido de la legitimación religiosa establecida de acuerdo con dichas posiciones. Es esto justamente lo que distingue la ética del sistema capitalista de la ética exclusiva de los estamentos. Ahora bien, esto significa que no puede concebirse adecuadamente la variable «estratificación» o «estructura social» al margen del «factor religioso», sino que en la misma formación de categorías hay que partir de una estructura social traspasada por lo religioso.

De esta forma —desde el punto de vista de la sociología religiosa— la teoría de la estratificación se encuentra con una serie de problemas que no podemos analizar aquí. Nos limitaremos a decir que, en relación con la estratificación social, ni las construcciones teóricas ni las investigaciones empíricas parten exclusivamente del hecho de que un sistema estratificado tenga varias dimensiones que no deben ser totalmente interdependientes entre sí (profesión, propiedad, formación, prestigio), sino ni siquiera de que en una sociedad hay varios sistemas estratificados encajados unos en otros, pero no necesariamente congruentes, en los cuales —admitidos en un determinado cuadro institucional— actúan diversos valores centrales constituyendo estratificaciones de un modo indi-

recto. El grado de integración de una sociedad se define, entre otras cosas, por la medida en que pueden cargarse a cuenta de un sistema de estratificación reconocido por toda la sociedad los diversos sistemas estratificados y sus dimensiones y por la medida en que las posiciones dadas en los diversos sistemas estratificados pueden identificarse socialmente como una posición valorada de un modo determinado. Para una actitud teórica tan compleja frente a la estratificación no tiene ninguna relevancia especial el problema de las relaciones *entre* la vinculación a una confesión religiosa y la estratificación social; se trata más bien de que, previamente, en las construcciones teóricas en torno a la estratificación deben integrarse la adscripción a una confesión religiosa con sus orientaciones inherentes (en el sentido de Glock) y las variables mensurables (por ejemplo, la frecuencia y la intensidad de la participación eclesial). Uno de los méritos capitales de Lenski es el de haber desarrollado en esta dirección, llevándola más allá de sí misma, la actitud de Max Weber, con su teoría de los grupos estamentales sociorreligiosos de la sociedad norteamericana[44].

3. Análogas reflexiones impone el «factor religioso» que, en este sentido, no puede aislarse ni operacionalizarse como *factor*. Su inclusión en una actitud teórica pluridimensional no significa únicamente entender la *religiosidad* como una variable pluridimensional (con Glock, Fukuyama, Lenski, etc.) cuyas dimensiones no deben ser totalmente interdependientes entre sí. Significa más bien que, además de la religiosidad, hay otras formas sociales manifiestas o latentes de religión, que en la religión concretizada históricamente en una sociedad se definen como un sistema central de valores, y que, por tanto, solo pueden identificarse como cristianismo, aunque —en relación íntima con la estructura social dada, y solo separables de ella analíticamente— pueden llegar a convertirse en sistemas propios, rudimentarios o plenamente evolucionados, cuya comunicación e interacción pueden variar en frecuencia, intensidad, dirección y duración y que en ningún caso deben poder cargarse a cuenta del sistema religioso de una sociedad universalmente aceptado. Las investigaciones sociorreligiosas parten, en general, de que existe una religiosidad con varias dimensiones aunque consistente en su pluridimensionalidad. Se trata de una religiosidad que puede operacionalizarse más allá de la confesionalidad y eclesialidad.

[44] Véanse los trabajos relativos a la teoría de la estratificación de G. Lenski, «Status Crystallization: A Non-vertical Dimension of Social Status», en: *Am. Soc. Rev.*, año 19 (1954) y *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966.

Esta construcción que, por lo demás, se mantiene porque parece responder a ciertas necesidades metódicas de la investigación, es insuficiente debido a que las facetas de religiosidad que, por no ser operacionalizables, escapan a la cadena religiosidad-confesionalidad-eclesialidad, son interpretadas en la construcción teórica o como actitudes axiológicas seculares, emancipadas de la religiosidad, o como momentos privados religiosos socialmente irrelevantes. Esta solución teórica de compromiso, que apenas si tiene actualidad en los trabajos históricos de Max Weber en torno al problema protestantismo-capitalismo, aunque la investigación posterior de Max Weber piensa que viene ya dada en su tesis implícita de la secularización, ha presidido tanto la discusión subsiguiente de la tesis protestantismo-capitalismo como la última sociología de la eclesialidad, y todavía sigue condicionando algunas de las últimas teorías sociológicas de la religión fijadas en la superación de la sociología de la eclesialidad.

Para escapar a esta solución teórica de compromiso hay que comenzar por tratar de deshacer la cadena religiosidad-confesionalidad-eclesialidad —y su reificación en la teoría del *religious factor*— surgida a consecuencia del concepto weberiano de la secularización y apoyada por necesidades de método, sustituyéndola por una actitud que parta de una pluralidad de síndromes socialmente formados que constituyen, en una sociedad determinada, una religión concreta y vienen dados en un sistema religioso que afecta a toda la sociedad, aunque no deben ser totalmente independientes, sino que más bien deben tener contextos sociales determinados. Además, los ensayos que sigan esta dirección pueden sacar provecho de la revisión de los estudios históricos de Max Weber en torno al problema protestantismo-capitalismo a base de categorías y análisis susceptibles de aprehender en contextos sociales la estructuración de los módulos religiosos de actitud y de conducta. Habría que señalar en Max Weber dos puntos de partida que las investigaciones no han tenido en cuenta: sus ensayos de análisis de la estructura semántica de los módulos religiosos de cultura en relación con la capacidad de los mismos para orientar la conducta, y sus ensayos de elaboración de los diversos planos o grados de transformación de los enunciados religiosos en motivaciones y formas de conducta. En las páginas que siguen volveremos sobre estos puntos de partida al hablar detalladamente de la religiosidad, de la eclesialidad y de la praxis religiosa como objetos de la investigación sociorreligiosa. Pero antes nos vemos en la precisión de intercalar una observación metodológica.

Capítulo 3
RELIGIOSIDAD Y ECLESIALIDAD

3.1. Excurso metodológico.

Como ya vimos, casi todos los ensayos de la investigación sociorreligiosa dependen de dos decisiones previas. La primera decisión establece la dirección que debe seguirse al operacionalizar en la investigación, es decir, los factores que deben aceptarse o escogerse para poder identificar la religión. La segunda decisión establece la voluntad de considerar la religión como objeto de influencia social o bien como factor causal dentro del campo social. Ambas decisiones tienen una significación estratégica respecto de la investigación en el sentido de que delimitan la posición de sus tareas, definen sus objetivos y señalan los medios mediante los cuales pueden alcanzarse éstos. Este procedimiento es legítimo; no hay otra posibilidad de emprender la investigación científica como una operación del incremento de saberes y de la estructuración de los mismos. La ciencia crítica se basa en buena parte en la revisión de este tipo de investigaciones, analizando si han llegado a los objetivos que se propusieron con los medios empleados y comprobando la correspondencia real desde el punto de vista teórico y metodológico de los objetivos logrados teniendo en cuenta las diversas investigaciones. Pero al ser operativa, la investigación científica es constructiva. Construye la realidad a su modo, que,

en general, puede interpretarse como dimensión específica de la creación humana de la realidad[1]. El efecto constructivo de la investigación científica, que fundamentalmente se define por sus decisiones relativas a la estrategia de la investigación y que también pueden considerarse —desde el punto de vista de la realidad que se trata de aprehender y explicar— como *selección* de la realidad, tiene que estar sometido al control epistemológico. Si no, existe el peligro de que, subrepticiamente, las decisiones relativas a la estrategia de la investigación se conviertan en enunciados teóricos, y también que las conclusiones que se fundan en ciertas decisiones relativas a la estrategia de la investigación se independicen de ellas y se acepten como enunciados absolutos sobre el objeto en cuestión. Este hecho se designa con el nombre de reificación[2].

Hasta la fecha, las investigaciones sociorreligiosas no han resuelto satisfactoriamente este problema del control epistemológico. En cuanto fenómeno sumamente complejo y con estratos múltiples desde el punto de vista de la historia del problema, la religión no puede ser objeto directo de operacionalización. Los intentos de encontrar indicadores precisos para la religión implican casi siempre la prevención de la imposibilidad de expresar totalmente con estos procedimientos la *esencia* de la religión[3]; todo lo que queda fuera de dichos indicadores aparece como una categoría global residual, y en varias ocasiones hemos visto[4] que respecto de ella aparecen una serie de interpretaciones irreductibles al control epistemológico inmediato, que, a su vez, alumbran conceptos —por ejemplo, el de la secularización— en los cuales las decisiones de la estrategia de la investigación referentes a *ciertos* indicadores se convierten en enunciados teóricos sobre su correspondencia con la realidad misma: la eclesialidad no es un indicador fundamental de la religión solo porque admite cálculos exactos, sino también, *y precisamente*, porque se supone que la eclesialidad es la forma

[1] Cfr. P. L. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York, 1966.

[2] Sobre la problemática de la reificación, véase el citado libro de Berger y Luckmann y el estudio: P. L. Berger, St. Pullberg, «Verdinglichung und die soziologische Kritik des Bewußtseins», en: *Soziale Welt*, año 16 (1965), cuaderno 2.

[3] «Solamente que nosotros no estudiamos la esencia de la religión, sino los condicionamientos y el influjo de una forma especial de acción comunitaria...» M. Weber, «Religionssoziologie», en: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1964, tomo I, página 317.

[4] Sobre el particular y sobre lo siguiente, cfr. el volumen I de esta *Introducción a la sociología de la religión*, passim, págs. 15 ss., 28 ss.

que la religión admite o puede admitir, exclusiva o preferentemente, en la sociedad moderna. Este método estructura el inventario de saberes de la sociología de la religión (ahora sociología de la iglesia) lo mismo que el que considera la religión como objeto de influencia o como factor causal. Considerando las reflexiones relativas a la estrategia de la investigación, ambas posiciones inauguran diversos campos de investigación. En los dos campos se trabaja con iguales o similares operacionalizaciones de la religión y se estudian igualmente los correlatos sociales de la religión: aquí está el primer grado de peligro de la reificación. El segundo está en que las diferentes posiciones de partida, que en general determinan diversos procedimientos de métodos, dan lugar frecuentemente a conclusiones cuya comparación recíproca es difícil o imposible; además, los dos ámbitos de conclusiones, separado uno de otro, quedan a merced de las construcciones especulativo-teóricas, y en ellas ciertas conclusiones que parecían sólidas y bien fundadas, desprendidas de la problemática de su trasfondo metodológico, suelen combinarse entre sí arbitrariamente y sin posibilidad de una analogía y de una revisión controladas. La disciplina que ha llegado a esta situación tenderá a repetir constantemente sus propias aporías. En varias ocasiones hemos tratado de demostrar que esto es lo que sucede en la actual sociología de la religión.

El primer paso para superar esta situación solo es posible a base de un análisis relativo a la historia del problema, tal como hemos tratado de hacer minuciosamente. El segundo paso nos llevaría a delimitar el ámbito de la «religión», que ahora debe entenderse como módulo cultural, a sacarla de su aislamiento, que únicamente determina correlaciones secundarias, y a abrir a la investigación campos que hoy, de acuerdo con las actitudes de reificación que adopta preferentemente, no tienen ninguna relevancia sociorreligiosa. Este propósito, al que se aludió repetidamente en los dos primeros capítulos, nos guiará en nuestra discusión de las posibilidades de desarrollar los conceptos de religiosidad y eclesialidad.

3.2. Tipologías de la religiosidad.

La creación de tipologías es inevitable en el trabajo científico. Su valor principal está en posibilitar clasificaciones en un espacio multiforme de propiedades en el que intervienen numerosas variables, formando las combinaciones existentes o mentalmente posibles de ciertas variables o grupos de variables[5]. La estructura de una tipología se determina por la elección de una unidad fundamental (por ejemplo, la constitución física), por los criterios de la diferenciación interna de esa unidad (por ejemplo, magnitud, perímetro o peso de los cuerpos) y por la magnitud del espacio de las propiedades que da lugar a sucesivas variables destinadas a combinarse con la idea fundamental y sus diferenciaciones. Incluso en el caso de que se forme una tipología pensando sobre todo en una previa orientación estratégica de la investigación, internamente dicha tipología tiende a adelantar explicaciones futuras: delimita el ámbito explicativo mediante la clasificación y constituye contextos que, en muchas ocasiones, se presentan ya como explicados, aunque en rigor requieren primariamente una explicación.

En el método, establecido por Max Weber, de la creación de «tipos ideales», método que asimismo sigue en su tematización del problema protestantismo-capitalismo, el orden del campo de observación y la explicación de los contextos se unen íntimamente en el ámbito de su *sociología comprensiva*. «Poniendo de relieve unilateralmente alguno o algunos puntos de vista, y mediante la fusión de varios fenómenos aislados difusos y discretos, que se dan aquí más, allí menos, pero nunca esporádicamente, fenómenos que se ajustan al punto de vista puesto de relieve unilateralmente», en el tipo ideal se crea «un cuadro mental unitario», una «construcción mental» que debe servir de «esquema interpretativo o explicativo» (Hempel).

En este sentido, Max Weber ha desarrollado varias tipologías de la religiosidad con interferencias recíprocas. Se trata de tipologías que se orientan según puntos de partida diversos. En sus estudios sistemáticos de sociología religiosa[6] se encuentra una tipología comparativa de religiosidad específicamente profesional que debe ser aplicable a todas las religiones universales (religiosidad rural, religiosidad de la aristocracia militar y de los poderes feudales, de la burocracia del Estado, de las clases burguesas acomodadas, de la pequeña burguesía y de los artesanos, de las clases inferiores del proletariado industrial). Max Weber estudia especialmente la analogía entre la religiosidad de las clases superiores y la de las clases inferiores, así como también las diferencias ciudad-campo

[5] Cfr. C. G. Hempel, «Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften»; P. F. Lazarsfeld, «Wissenschaftslogik und empirische Sozialforschung», ambos en: E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colonia y Berlín, 1965.

[6] M. Weber, *Religionssoziologie*, op. cit., § 7.

en relación con la religiosidad. La tipología estratística que aquí se emplea se contrapone a una tipología de la religiosidad constituida en primer término de acuerdo con la idea religiosa de comunidad (en el marco del esquema iglesia-secta) y después según las posibilidades de alternativa de las vías religiosas de salvación. Junto a las alternativas de solución de la escatología mesiánica y de la fe en el más allá con que se encuentra el problema de la teodicea, Max Weber distingue la salvación como obra propia del hombre (mediante el ritualismo, las realizaciones sociales, el perfeccionamiento propio a través del ascetismo y la mística) y la salvación lograda mediante la intervención de un héroe o de Dios (por la gracia sacramental, por la fe carismática en la salvación y por la fe en la doctrina)[7].

La tipología de la estratificación y la tipología de la religiosidad no se relacionan entre sí mediante enunciados de tipo causal, sino según el principio de la «afinidad electiva». La afinidad electiva es una relación de semejanza que no puede explicarse por una sustitución causal recíproca. Debe pensarse más bien en una tradición cultural, en un estilo o módulo especial de religiosidad. A la afinidad electiva entre determinadas posiciones socioestructurales y determinadas formas de la religiosidad puede llegarse a través de diversos mecanismos sociales y psíquicos: el artesanado y la mentalidad sectaria se corresponden entre sí; la necesidad de salvación tiene su lugar —no único, desde luego— en las clases negativamente privilegiadas, mientras que no se da en los estratos positivamente privilegiados por lo menos de los militares y de los burócratas; las clases privilegiadas crean y mantienen formas de religiosidad que legitiman la dirección de su propia vida y su situación social; la vida en las ciudades crea las condiciones necesarias, aunque no suficientes, para que surja una religiosidad comunitaria.

Estas correspondencias, cuyo descubrimiento determina propiamente el perfil de las tipologías en relación, son susceptibles de traducirse en enunciados referentes a las leyes evolutivas. Según Max Weber, en el estadio inicial de una religión, ésta debe su carácter de profunda indeterminación a factores estratísticos. En este periodo la religión es una fuerza profética primitiva, que, aunque condicionada socialmente en su génesis y en su desarrollo, sin embargo se presenta como fuerza progresiva del cambio social y elimina estructuras sociales tradicionales. Sus sujetos sociales son, preferentemente, las clases sociales que por su modo de vivir presentan afinidad electiva con los contenidos religiosos de la nueva religión.

[7] M. Weber, *Religionssoziologie*, op. cit., §§ 8-10.

Aun cuando se adopte una actitud escéptica o crítica frente al método seguido por Max Weber, es indiscutible que, junto a un empleo diferenciador del material histórico, ha aportado una serie de contribuciones inapreciables a la creación de hipótesis en la sociología religiosa. Otros ensayos usuales de creación de tipologías de la religiosidad, sobre todo los que se orientan según la idea comunitaria respectiva de una forma de la religiosidad[8], no llegan a los resultados de los análisis de Weber. Lo mismo cabe decir de muchas tipologías que acentúan lo psicológico-social, en las cuales muchas veces lo único que se hace es traducir y estilizar en figuras la tesis de la frustración-compensación[9], que, por cierto, también emplea Max Weber en sus análisis, aunque en una reducción rigurosamente funcional.

M. Argyle sigue un camino distinto[10]. Distingue cuatro tipos de religiosidad (la religiosidad conservadora, la protestante, la de tipo sectario y la liberal), relacionando la religiosidad como variable dependiente con los influjos del mundo ambiente como variables independientes y estableciendo que las diversas formas de religiosidad responden a determinadas actitudes sociales y modos de conducta. Para explicar todas estas relaciones, acude a la teoría del aprendizaje y a la teoría de la frustración. La última le sirve para explicar las formas específicas de religiosidad de sectas reducidas y de grupos de tipo sectario dentro de comunidades religiosas más amplias, pensando siempre en que viven en situaciones sociales límite o excepcionales. Las viudas, los enfermos crónicos y los ancianos dominados por el terror de la muerte presentan una religiosidad característica, obstinada, de prácticas regulares; en muchas ocasiones la religiosidad mística se basa en la frustración sexual. La teoría del aprendizaje trata de explicar el enorme influjo del hogar familiar y de la presión de conformidad de los grupos confesionales tanto desde el punto de vista de los contenidos como de las formas de la fe. Argyle olvida que la teoría del aprendizaje no descubre los últimos procesos básicos de la motivación, sino únicamente sus mecanismos de mediación. Entre los diversos reparos

[8] J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944; ídem, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962. Cfr. también el volumen I de esta obra, págs. 13 ss., 25 ss.

[9] Sobre la tesis de la compensación, véase el volumen I, págs. 76 ss., 81 ss.

[10] M. Argyle, *Religious Behaviour*, Glencoe y Londres, 1958.

críticos formulados por Ch. Y. Glock contra los análisis de Argyle[11], falta el verdaderamente decisivo, a saber, que Argyle ni siquiera se plantea el problema elemental del *modo* como la religiosidad influye en la conducta social para, desde aquí, llegar a una tipología más general y a explicaciones con mayor capacidad enunciativa. El psicólogo Argyle interrumpe este problema con una construcción que, en su función teórica, recuerda las diversas formas de la tesis de la secularización de los sociólogos, partiendo de la hipótesis de las *estructuras básicas de la personalidad* que influyen decisivamente tanto en las variables religiosas como en los rasgos de la personalidad y en las actividades individuales. Esta hipótesis puede ser teóricamente fecunda para analizar el plano psíquico de los módulos culturales de la religiosidad. No obstante, Argyle no piensa en dicho plano, ni tampoco en la diferencia existente entre la fundamentación de la motivación y la mediación de la misma. Entiende que hay relaciones directas entre las actitudes de fe y los modos de conducta religiosos por un lado y las estructuras básicas de la personalidad por otro, destacando sobre todo la relación entre el *síndrome de la personalidad autoritaria* y la actitud religiosa. Los cuatro módulos de religiosidad que distingue y encuentra representados institucionalmente en el sistema denominacional de la sociedad norteamericana son susceptibles de ser definidos por su relación con las estructuras de la personalidad dentro del continuo que va de la actitud básica fundamental de tipo autoritario-conservador hasta la de tipo liberal. Los católicos en general adoptan una actitud básica autoritario-conservadora y presentan todas las peculiaridades psíquicas asociadas a la misma. Los liberales adoptan una actitud básica humanitaria, con sus específicos correlatos psíquicos. El protestantismo y las sectas se mueven entre estos dos extremos. Así, en la estructura de la personalidad autoritario-conservadora se da la tendencia a una intensa praxis eclesial y a una orientación religiosa ortodoxa por un lado, y por otro una actitud político-conservadora, predisposición al prejuicio, posibilidad de influir en cuestiones de prestigio, situación intelectual inferior e inclinación a actos de violencia criminal, mientras que en la estructura de la personalidad humanitario-liberal la devoción personal va unida a la actitud político-liberal y a la racionalidad crítica. Por tanto, la estructura de la tipología de Argyle presenta un continuo sucesivo de características de la personalidad entre dos estructuras extremas básicas de la misma. Los cuatro módulos de la religiosidad están distribuidos en dicho continuo, dentro del cual representan cuatro síndromes psíquicos característicos.

[11] Véase la recensión de Ch. Y. Glock del libro de Argyle en: *Am. Soc. Rev.*, año 24 (1959), cuaderno 5.

Con esta estructura de su tipología, Argyle se sitúa en la línea que separa las dos posibilidades formales de establecer tipologías de religiosidad: la actitud *sustantivista*, que parte de la religiosidad misma o de las diferencias religiosas específicamente confesionales, y la actitud *adjetivista*, que trata de desarrollar un instrumental conceptual para el análisis de formas concretas de religiosidad. A la actitud adjetivista pertenecen las tipologías de las diversas orientaciones religiosas desarrolladas y utilizadas por Glock, Fukuyama, Lenski y otros[12]. Estas tipologías no parten de una descripción de las formas existentes de religiosidad que se distinguen fenomenológicamente y se clasifican desde el punto de vista de la intensidad y de la especie de religiosidad, sino de la tesis formulada en términos analíticos según la cual la religiosidad es una variable pluridimensional cuyas dimensiones pueden estar diversamente acentuadas y combinadas y mostrar distintos modos de interdependencia. Una actitud de este tipo, en la que intervienen las dimensiones, permite el acceso a la multiplicidad de las experiencias y sistemas religiosos, acceso que resulta inviable cuando se parte de los tipos fenoménicos de religiosidad y se acepta la unidad de su cuadro fenomenológico como base del análisis teórico y empírico.

Glock distingue cuatro dimensiones de la religiosidad: la *ideological dimension*, la *experimental dimension*, la *consequential dimension* y la *behavioral dimension*. En la primera se reflejan los contenidos de la fe, en la segunda la relación del creyente para con Dios, en la tercera los aspectos éticos de la conducta del creyente y en la cuarta la satisfacción de las necesidades de la conducta social en su más amplio sentido. Fukuyama distingue entre la orientación cúltica *(cultic)*, la confesional *(creedal)*, la devocional *(devotional)* y la cognitiva *(cognitive)*. Para Lenski, toda la religión universal incluye la yuxtaposición de orientaciones religiosas distintas que en ocasiones concurren entre sí:

«Así, dentro del cristianismo, encontramos orientaciones religiosas tan diversas como la ascética, la mística, la ética, la ortodoxa, la ritual, la devocional, la quiliástica, para nombrar solo algunas. Cada una de estas orientaciones se apoya en una tradición larga y venerable y cuenta con numerosos parti-

[12] Cfr. supra págs. 15 ss., 28 ss. y el estudio de Glock, infra, pág. 166 ss.

darios. Aunque estas tradiciones son aceptadas en una denominación y desautorizadas en otra, se observa, sin embargo, que todas ellas tienen partidarios en los grupos religiosos mayores. La mayoría de estas orientaciones no son originariamente cristianas, sino solo en ciertos contextos. Resumiendo: estas orientaciones se dan en las diversas denominaciones»[13].

En su estudio sobre Detroit, tantas veces citado, Lenski estudia principalmente la distribución y los rasgos sociales de la ortodoxia doctrinal y del devocionalismo en cuanto orientaciones religiosas que, según él, están *a priori* en oposición, dando lugar incluso a conflictos recíprocos, aunque en cualquier caso no ofrezcan dos escalas excluyentes de la religiosidad, como tantas veces se supone. Constituyen más bien dos orientaciones diversas e independientes, cada una con sus consecuencias típicas para la conducta de sus partidarios[14]. Por ortodoxia doctrinal entiende la orientación religiosa

«en la cual el punto central lo ocupa la aprobación intelectual de las doctrinas preestablecidas. Los ortodoxos aceptan las de su iglesia, mientras que los heterodoxos se desvían de ellas en mayor o menor medida». «Entendemos por devocionalismo la línea de fe que resalta la significación de la comunidad personal con Dios... El devocionalismo es una forma activa, con fuertes matices afectivos, de la orientación religiosa frente a la ortodoxia doctrinal, que es una dirección de fe sumamente pasiva y de naturaleza intelectual.»

Para Lenski, el grado de la orientación devocional se mide por la frecuencia de la oración y por la búsqueda de la voluntad de Dios en las decisiones personales importantes. Nos abstenemos de discutir las conclusiones particulares de Lenski —por ejemplo, las referentes a que, al igual que en el estudio de Fukuyama, en las mujeres la orientación devocional es más intensa que en los hombres, en las personas mayores más que en las jóvenes y en las clases de formación inferior más que en las de formación superior. Insistiremos en una conclusión que para el mismo Lenski tiene una relevancia especial:

[13] G. Lenski, «Die Religionssoziologie in den Vereinigten Staaten von Amerika», en: D. Goldschmidt, J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, op. cit., pág. 136.

[14] Sobre el particular y sobre lo que sigue, véase la traducción alemana del libro de Lenski, *Religion und Realität*, op. cit., págs. 43 s., 65 ss.

«Las diferencias de matiz de la orientación ortodoxa parecen no guardar ninguna relación con las diferencias de conducta en los dominios de la vida secular, como, por ejemplo, en la economía o en la política. Esto me llevó a la conclusión de que una orientación acusadamente ortodoxa... favorece el punto de vista de que la «praxis» religiosa no tiene ninguna importancia especial para la mayoría de los dominios de la vida cotidiana. Por el contrario, la orientación devocional va claramente unida con modos precisos y determinados de mentalidad y de conducta en los dominios seculares de la vida, debiendo señalarse que los que la siguen no parecen dispuestos a reconocer la distinción entre un dominio espiritual y otro 'mundano'. En general, los encuestados de orientación devocional tendían a defender puntos de vista de tipo humanitario cada vez que se los enfrentaba con exigencias sociales opuestas, y sus puntos de vista coincidían profundamente con el espíritu del capitalismo y la ética protestante. Resultaba muy significativo comprobar que esta afirmación se aplicaba tanto a los católicos de orientación devocional como a los protestantes que seguían la misma orientación»[15].

Esta conclusión confirma la sospecha de que un análisis dimensional puede establecer síndromes de religiosidad y —por lo que respecta a su objetivación— sistemas religiosos que no descubre el análisis fenomenológico, debido a que en este caso quedan ocultos bajo la unidad apariencial del cuadro fenoménico o bien solo pueden aprehenderse como matices graduales. Desde la perspectiva que se abre con el análisis dimensional, *los sistemas eclesiales socialmente organizados se presentan como basados en sistemas religiosos íntimamente asociados a posiciones colectivas de la estructura social y que, a su vez, se diferencian según módulos de religiosidad que son elementos constitutivos de los módulos de la conducta cultural y social.*

Esta estratificación en profundidad de la religión no puede concebirse a su vez como un sistema sin quiebras ni lagunas en el que se reprodujera la unidad de la religión como un «factor» especial y, además, aislable de otros factores sociales. Se trata más bien de que los diversos estratos sociales de la religión se proyectan diversamente unos en otros, hasta llegar al caso límite en que ciertos módulos de religiosidad o elementos suyos son totalmente indiferentes frente al sistema eclesial socialmente organizado o frente a partes del mismo, y no obstante pueden identificarse como partes integrantes de la religión, lo cual resulta imposible cuando se sitúa el punto de partida de la investigación en la unidad de la religión organizada en el sistema eclesial solo exigitivamente, concebién-

[15] *Religionssoziologie in den Vereinigten Staaten*, op., cit., pág. 137 s.

dose únicamente *como* religión lo que puede inferirse de esta exigencia de unidad. En la reflexión sociológica la unidad social de la religión solo puede lograrse a base de analizar los diversos estratos y las dimensiones de la religión, además de sus mecanismos de mediación, que enlazan socialmente estos estratos con sus dimensiones.

La aportación de Lenski a este punto de partida de la teoría y de la investigación está en su intento de determinar la estructura y función de grupos estamentales sociorreligiosos en cuanto subculturas, es decir, en cuanto unidades establecidas dentro de la cultura integral de la sociedad norteamericana. Con su ensayo, Lenski plantea a las futuras investigaciones sociorreligiosas una serie de problemas que él no hace más que indicar. Son problemas que en parte abordamos en nuestras reflexiones anteriores, aunque todavía volveremos a encontrarnos con ellos:

«¿Son los vínculos familiares el lugar de transmisión (de las orientaciones religiosas), sobre todo de las orientaciones religiosas no autorizadas por las autoridades de la iglesia? ¿Cuáles son los diversos condicionamientos sociales que las favorecen y cuáles los que las destruyen? ¿Cómo influyen las distintas orientaciones en la conducta a seguir en lo que se llama dominios 'profanos' de la vida? ¿Cómo se distinguen entre sí desde este punto de vista? ¿En qué medida coinciden estas orientaciones con las opiniones y concepciones teológicas oficiales de las diversas denominaciones? ¿Hasta qué punto se puede hablar de una minoría de orientación protestante dentro del catolicismo y de una minoría de orientación católica dentro del protestantismo?»[16].

El último interrogante nos sitúa frente a una dificultad con que ya tropezamos anteriormente. Se trata de que, en esta actitud, todo depende de la interpretación que se dé al «axioma» de las orientaciones religiosas; de su concepción teórica y de su operacionalización dependen a su vez las investigaciones posteriores y la interpretación de sus conclusiones[17]. El único principio que permite la solución de este problema es el de la necesidad de recoger en el axioma de las orientaciones religiosas todas las características observables y socialmente válidas de la eclesialidad explícita, aunque este axioma no puede agotarse en tales características. Pero está la dificultad de operacionalizar las orientaciones religiosas que no se definen como características de eclesialidad explícita, de tal modo que indirectamente no se limiten a ser simples inferencias del sistema de la eclesialidad explícita. Es discutible el intento de determinar la orientación devocional preferente o exclusivamente por características tales como la «oración frecuente» o la «relación subjetiva para con Dios», fundándose en las representaciones y normas que la iglesia ha sancionado respecto de la praxis de la oración y respecto de la «auténtica» representación de Dios.

[16] *Ibidem*, pág. 138.
[17] Cfr. supra, pág. 28 ss.

3.3. Orientaciones religiosas y saber religioso.

Para el establecimiento y el análisis en profundidad de una actitud dimensional de las investigaciones, tenemos en Alemania dos estudios que al mismo tiempo abren nuevos caminos a una teoría del saber religioso[18].

Luckmann designa como «eclesialidad» «la totalidad de los modos de conducta religioso-individual que están condicionados, delimitados y configurados por sistemas verbales, simbólicos, de actitud y de acción socialmente preformados e institucionalizados», delimitando así un ámbito amplio y complejo de representaciones y modos de conducta de importancia para el análisis sociológico de la religión. Parte de que, paralelamente a la unidad institucional de la iglesia, existe una unicidad sociopsicológica de la eclesialidad, aunque no concibe ésta como un fenómeno unidimensional. Distingue más bien varias modalidades de eclesialidad, teniendo presente la referencia de las mismas a la actitud o a la acción *(forma)* o bien si, por su *intención*, son religiosas o llevan una mezcla de «mundanidad» y religiosidad.

Según estos puntos de vista, la tipología resultante es cuádruple. La *participación ritual* se caracteriza por una intención y una actuación puramente religiosas; la *identificación subjetiva* con la iglesia se caracteriza por una intención y una actitud de tipo mixto mundano-religioso; la *participación eclesial no ritual* se caracteriza por una intención y una actuación en las que se mezclan lo mundano y lo religioso; la *ortodoxia* se caracteriza por una intención y una actitud puramente religiosas. Dentro de la ortodoxia se distinguen dos dimensiones: la *ortodoxia absoluta*, que se define por la relación de la actitud frente a la norma «objetiva», es decir, frente a

[18] Th. Luckmann, «Vier protestantische Kirchengemeinden. Eine vergleichende Untersuchung», en: D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky (eds.), *Soziologie der Kirchergemeinde*, op. cit.; G. Kehrer, *Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie*, Munich, 1967.

la doctrina, y la *ortodoxia subjetiva*, definida por la relación de la actitud frente a la interpretación subjetiva de la norma, y en el caso límite por la actitud frente al desconocimiento de la norma. El índice supremo de eclesialidad postula una conducta extrema en todas las variables, mientras que el mínimo grado de eclesialidad positiva se define exclusivamente por la participación ritual y por la identificación subjetiva. A su vez, la eclesialidad positiva se subdivide en amplias categorías «que, a pesar de su carácter tipológico, deben tener el mayor sentido posible desde el punto de vista histórico-psicológico»:

a) *Estrato directivo:* participación ritual de grado superior o medio, plena (eventualmente restringida) identificación subjetiva, destacada participación no-ritual.
b) *Núcleo de la comunidad:* participación ritual de grado superior o medio, plena (eventualmente restringida) identificación subjetiva, participación no-ritual.
c) *Núcleo ritualista:* participación ritual de grado superior o medio, plena (eventualmente restringida) identificación subjetiva.
d) *Fronteras de la comunidad:* participación ritual mínima, restringida (eventualmente plena) identificación subjetiva [19].

A estas cuatro categorías trata Luckmann de reducir las comunidades eclesiales relevantes en el sentido sociológico, teniendo presente «el campo de radiación total de las funciones parroquiales institucionalizadas», lo cual explica la relación inmediata de esta actitud con el sistema eclesial organizado. Luckmann establece su tipología con el propósito inmediato de someter a revisión la tesis de la secularización en las cuatro comunidades eclesiales protestantes por él estudiadas —no vamos a insistir sobre el particular—. Pero a continuación, apoyándose en su tipología, ensaya un análisis de la «estructura interna de la eclesialidad», llegando a la conclusión de que la participación ritual, la identificación subjetiva y la ortodoxia subjetiva constituyen un síndrome que se puede calificar de *eclesialidad positiva media*, el cual, según los resultados de Luckmann, no está vinculado, o a lo sumo solo lo está débilmente, a factores socioestructurales (edad, clase social). Si se prescinde de un grupo intelectual puntero de «eclesiales», en «la eclesialidad actual faltan componentes doctrinales poderosos»; la ortodoxia absoluta no parece ser elemento constitutivo integral de la eclesialidad. Su correlación con la participación ritual y con la identificación subjetiva

[19] Th. Luckmann, *Vier protestantische Kirchergemeinden,* op. cit., pág. 134 s.

es débil, y Luckmann señala como hecho sorprendente que la ortodoxia absoluta no coincide con la ortodoxia subjetiva.

Prescindiendo por una vez del marco interpretativo orientado según la tesis de la secularización —marco en el que Luckmann encuadra sus conclusiones—, el aparato conceptual, los métodos y las conclusiones de Luckmann nos plantean una serie de problemas importantes para nuestro contexto. La ortodoxia subjetiva, es decir, la relación de la actitud frente a la *interpretación subjetiva* de la norma o doctrina, cumple una función muy importante en el módulo de la eclesialidad positiva media. Las dos magnitudes asociadas en ella (la actitud y la interpretación subjetiva) son fenómenos de conciencia; se trata de la actitud valorativa —hablando en términos más neutrales la llamaríamos prescriptiva— frente a los contenidos doctrinales religioso-eclesiales tal como aparecen en la interpretación subjetiva de quien la adopta. La diferencia entre la ortodoxia subjetiva y la ortodoxia absoluta está en que, en la última, las doctrinas eclesial-religiosas aparecen directamente, no en una interpretación subjetiva, sino en una interpretación «oficial», y también en que la relación frente a las mismas no es la de la actitud prescriptiva, sino la de incorporación mediante el conocimiento.

Sin que Luckmann insista más en su estudio sobre el particular [20], esta distinción permite reconocer la importancia que el *análisis semántico* tiene en la investigación de la religiosidad y de la eclesialidad. Dicha distinción podría responder a cuestiones como las siguientes: ¿cómo se estructuran a nivel de lenguaje los diversos módulos de religiosidad? ¿Cómo se determina en las diversas estructuraciones verbales el carácter de realidad de la religiosidad? Partiendo de sus características «oficiales» en el sistema eclesial organizado, ¿qué doctrinas eclesial-religiosas son susceptibles de una incorporación cognoscitiva? Comparando con su función en el sistema eclesial, ¿qué función son capaces de cumplir en el sistema de la educación y de la actitud personales estas doctrinas incorporadas? ¿Qué ámbito de la interpretación subjetiva descubren los diversos contenidos doctrinales de tipo eclesial-religioso? ¿Cómo preforma la reestructuración lingüística inherente a todo hecho de interpretación la *actitud* frente a las doctrinas interpretadas?

Hasta la fecha, en la investigación sociológica de la religión y de la iglesia apenas si se ha planteado este tipo de problemas, prescindiendo de los análisis weberianos —que hoy se consideran

[20] Reflexiones sobre el particular aparecen en la obra de Luckmann: *The Invisible Religion*, op. cit.

anticuados desde el punto de vista metodológico— del síndrome calvinista de la religiosidad, en los cuales se investiga la combinación específica de las representaciones teológicas claves del calvinismo a distintos niveles de configuración verbal («doctrina teológica», reglas de conducta personal, legitimación de estas reglas en un sistema ético que no se funde totalmente en la doctrina teológica de la predestinación). Al plantear tales problemas hay que advertir que todos los fenómenos de estructuración verbal se verifican en el ámbito de procesos de socialización, es decir, que tienen lugar sobre mecanismos que en un determinado módulo central están previstos para su transferencia y su definición frente a los demás. Las actitudes y las interpretaciones subjetivas se constituyen de acuerdo con los módulos culturales existentes y con sus contenidos verbales y de acuerdo con las definiciones de situaciones y valores en ellos dadas, a la vez que se perfilan situándose cada una dentro de un módulo cultural o pasando de uno a otro.

Cuando Luckmann llega a la conclusión de que el síndrome de la eclesialidad positiva media establecido siguiendo criterios socioestructurales varía muy poco y que sus consecuencias en relación con la acción se limitan evidentemente al ámbito de la participación *ritual*, nos vemos en la precisión de valorar esta conclusión desde un doble punto de vista.

En primer lugar, las variables socioestructurales utilizadas no hablan para nada del enraizamiento de este síndrome en campos de acción y en módulos culturales específicamente sociales. Se trata más bien de que la determinación de este síndrome está verificada ya a nivel de categorías, de forma que solo considera la aplicación subjetiva de normas «objetivas» —es decir, formuladas en el sistema eclesial—, y así la conclusión obtenida se refiere únicamente a que debe contarse —recuérdese que nos estamos refiriendo al protestantismo alemán de eclesialidad popular— con una amplia neutralización de las pretensiones que el sistema eclesial organizado tiene a recorrer los caminos de una interpretación subjetiva de dichas pretensiones y los de una identificación subjetiva parcial inherente a dicha interpretación, lo cual se manifiesta en una participación ritual moderada frente al sistema eclesial. La conclusión obtenida no revela todavía el modo como se llega a las interpretaciones subjetivas, la forma y el contenido que adoptan y la integración de cada una de ellas en el campo de la acción social.

En segundo lugar, teniendo en cuenta la especial posición de la ortodoxia absoluta en las conclusiones de las investigaciones de Luckmann, se puede deducir que la incorporación cognoscitiva de doctrinas eclesial-religiosas solo es posible en el marco de unos pocos módulos culturales concretos, que sería preciso estudiar e investigar antes de aventurar conjeturas más profundas. El nexo, analizado por Luckmann, entre la ortodoxia absoluta y un nivel superior de educación y de formación, debe interpretarse con suma cautela mientras sea imposible su diferenciación desde el punto de vista de la significación que respecto de los diversos campos de acción y módulos culturales tiene un nivel formalmente superior de educación y de formación. Aquí se ve que, en su caracterización de la ortodoxia absoluta como proceso de incorporación cognoscitiva de doctrinas, Luckmann procede tal vez con márgenes excesivamente reducidos: aunque sea selectiva, también debe entenderse como un proceso de incorporación cognoscitiva la interpretación subjetiva de doctrinas.

Además, se requiere una diferenciación posterior que comprenda el grado de la reflexión articulada en las que se explicitan los módulos de la ortodoxia absoluta y los de la subjetiva. Efectivamente, la incorporación cognoscitiva de una doctrina no puede ser directa ni lograrse a base de interpretaciones selectivas, sino que al mismo tiempo es susceptible o bien de referirse inmediatamente a la verdad «trascendente» de la doctrina o bien de dar lugar a una concepción de la posibilidad de tal verdad. Esta diferencia de grados de reflexión no coincide necesariamente con la doble posibilidad de incorporación directa y de incorporación interpretativa. Cabe pensar que pueden incorporarse cognoscitivamente doctrinas sin ninguna relación verificada de verdad; también cabe pensar que es posible la incorporación interpretativa de doctrinas no solo desde el punto de vista de su acomodación al mundo de la propia vida, sino también desde el punto de vista de su posible contenido «trascendente» de verdad.

Esta serie de reflexiones nos han acercado al dificilísimo problema del *saber religioso*, al que Max Weber ha prestado gran atención en sus estudios de sociología religiosa[21]. Se trata de un problema que la teología ha estudiado siempre[22] y que, sin embargo, hasta la fecha casi siempre se ha planteado como problema de la estruc-

[21] Cfr. Max Weber, «Religionssoziologie», en: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., § 6 (Saber sagrado, predicación, pastoral), y también el análisis de los módulos doctrinales calvinistas en la segunda parte de su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

[22] Citaremos las investigaciones de J. S. Semler sobre los módulos doctrinales eclesiales; cfr. Vol. I de esta obra, cap. 1, 1.2, págs. 59 ss.

tura específica del saber cuando los sujetos del mismo representan al sistema eclesial organizado. Más adelante (Capítulo IV), volveremos a tratar la cuestión bajo este aspecto. Aquí nos interesa el saber religioso en su distribución *social*, y una vez más la tan criticada reducción que hasta la fecha ha sufrido el pensamiento sociorreligioso y socioeclesial se caracteriza por el hecho de haber dado casi siempre valor derivado a este aspecto del problema, considerándolo como problema de la distribución del saber eclesial «oficial» —o, por lo menos, del saber tanto de grupos formados religiosamente como de sectas— *fuera* del sistema eclesial «oficial» o de los grupos religiosos en cuanto tales. Por importante e interesante que sea este aspecto, no agota el problema, y así siempre son defectuosas las conclusiones obtenidas al observar la dispersión y la arbitrariedad con que se distribuye el saber eclesial.

Esta observación se confirma una vez más en el estudio de G. Kehrer sobre la conciencia religiosa del obrero que trabaja en la industria. Kehrer comprueba que la situación del conocimiento relativo a los contenidos de la fe cristiana varía con la frecuencia e intensidad de la actividad eclesial: quien participa normalmente y en grado máximo de la vida de la iglesia, es el que más sabe de las doctrinas de la fe cristiana. Para Kehrer, el problema de si la participación superior determina un conocimiento más profundo o si es éste el que activa aquélla, es un problema de tipo causal que él no dilucida, aunque sospecha que la exacta es la relación primera: quienes no están comprometidos eclesialmente (en el sentido de cumplir normas objetivas) no tienen ninguna ocasión de ponerse de acuerdo con los contenidos de la fe cristiana[23]. Para investigar la ortodoxia en cuanto incorporación de doctrinas eclesiales, Kehrer en sus encuestas acude a dogmas centrales de la religión, de la cristología, de la salvación, del valor de la Biblia y de la universalidad del cristianismo, llegando a la conclusión de que cuanto más concretas son las características de la fe cristiana que se presentan a los encuestados, tanto más bajo es el índice de respuestas afirmativas. Y al revés, «los contenidos religiosos son aceptados por un número mayor en la medida en que el carácter de los mismos no es exclusivo. Es más fácil aceptar lo general y lo no específico que lo peculiar»[24]. *Esta afirmación se aplica a todos los sistemas de saberes socialmente organizados, al igual que la afirmación referente a la relación entre el inventario de saberes y la interacción con el sistema organizado*

[23] G. Kehrer, *Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters*, op. cit., pág. 74.
[24] *Ibidem*, pág. 75.

del saber. Asimismo —estableciendo una comparación—, la afirmación de Kehrer —sobre la cual volveremos más adelante— de que «el hecho de forzar las normas (establecidas en el marco de una comunidad eclesial local) ...no implica su cumplimiento por un círculo más amplio, sino su cumplimiento más estricto en un círculo más reducido de fieles»[25] es aplicable a *todas* las organizaciones que establecen este tipo de normas.

Resumiendo: las conclusiones de Kehrer son válidas, *primero*, respecto del saber *eclesial* entendido como un sistema eclesial organizado de un saber de fe establecido y representado, y al mismo tiempo —*segundo*— son aplicación de hipótesis generales sobre sistemas de saberes socialmente organizados al caso particular del saber eclesialmente organizado. Observemos de paso que no existen investigaciones diacrónicas dignas de crédito y ni siquiera simples estudios históricos de contraste que permitan inferir una reducción progresiva del saber eclesial distribuido al margen del sistema eclesial organizado. La segunda hipótesis, según la cual a través de los siglos se da una distribución relativamente estable del saber eclesial en el sentido de Kehrer, podría apoyarse en no pocos documentos de la historia de las iglesias. No obstante, para una futura sociología religiosa, mucho más importante que todos los ensayos de resolver empíricamente una controversia de este tipo en torno a la distribución del saber eclesial sería el esfuerzo por dotar de categorías propias al campo del saber religioso, que, desde la perspectiva del aspecto expuesto, no es más que una categoría residual, una zona donde el saber eclesial se diluye cada vez más.

Este esfuerzo solo tendrá éxito cuando, sin olvidarlo, se abandone el saber eclesial codificado como punto de partida y como base de las investigaciones correspondientes y en su lugar se parta de situaciones, campos de acción y módulos culturales sociales concretos, estudiándose su estructura semántica e investigándose los módulos mentales y los inventarios de saberes de tipo religioso en ellos integrados, los cuales, desde luego, no quedan totalmente al margen de *alguna* relación con el saber eclesial —es precisamente esta relación la que permite identificarlos como religiosos—, aunque tienen una cualidad distinta a la que correspondería simplemente a un saber eclesial desacreditado y diluido, a saber, la cualidad de una *transformación cultural* originaria. Un sociólogo de la religión no

[25] R. Köster, *Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer evangelischen großstädtischen Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1959, pág. 107.

tiene por qué preocuparse del problema de la posibilidad de que la teología eclesial reconozca y legitime el saber religioso que descubrimos en el sistema de la religión social —volvemos a la terminología que utilizamos anteriormente— al margen del sistema eclesial organizado. Cuenta con que la teología eclesial defiende la pureza e integridad de sus saberes y sabe algo que, a su vez, olvidan ciertos fanáticos partidarios de una teología «extraeclesial» y mundana, a saber, que una pérdida de identidad del saber eclesialmente codificado supone al mismo tiempo una pérdida de identidad del saber religioso.

La investigación del saber religioso que pretenda abandonar las vías tradicionales, deberá moverse en tres dimensiones. *En primer lugar* deberá emprender el análisis semántico del lenguaje y del saber religiosos[26]; deberá investigar cómo se estructura la realidad social, las situaciones sociales y los valores culturales utilizando enunciados religiosos, cómo estos enunciados se matizan en el proceso de la transformación sociocultural y se agrupan en diversos grados de reflexión. Un ensayo de este tipo, muy interesante aunque no completo desde el punto de vista semántico, nos lo ofrece Kehrer al demostrarnos que los conceptos «religión», «cristianismo» y «cristiano» implican interpretaciones situacionales y coordenadas interpretativas muy diversas que al mismo tiempo suponen valoraciones distintas[27]. El intento de Luckmann de desarrollar una categoría de una «mirada del mundo» o «vista del mundo» (para evitar la expresión de «concepción del mundo», que tantas adherencias posee), tiene su importancia en este contexto, aun cuando no se esté de acuerdo con el cuadro teórico de referencias de Luckmann, definido por la *tesis de la secularización* y por la *tesis de la personalización*[28]. En este caso, la vista del mundo se concibe como forma social básica de la religión a la cual corresponde, en el individuo, el sistema de significaciones individuales. «Se objetiva socialmente sobre todo como la forma interna del lenguaje y, en cuanto tal, penetra las formas mentales y de comunicación que se dan en torno a las instituciones concretas. Para el individuo constituye el horizonte experiencial desde el cual se establece el sentido de las experiencias individuales. Históricamente tiene la primacía sobre el individuo, el cual se la apropia al convertirse en persona que piensa y actúa.» La vista del mundo, estructurada como jerarquía de significaciones, implica una taxonomía de categorías fundamentales semánticas en relación con las cosas y una sintaxis de estructuras elementales en relación con las circunstancias de la realidad. Es preciso analizar estos elementos estructurales del saber religioso junto con sus relaciones que, al aplicarlos a la religión histórica concreta, se convierten por un lado en módulos culturales complejos y, por otro, en saber eclesial codificado. Entonces surge el problema del carácter logicoverbal de los diferentes elementos del saber religioso: ¿Cuáles son las características del contenido real de que se trata? ¿Cómo se relaciona el enunciado con él: como definición o como afirmación, como valoración o como prescripción?

[26] En este sentido son básicos: W. T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J., 1963; I. Ramsey, *Religious Language*, Londres, 1957.

[27] G. Kehrer, *Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters*, op. cit., pág. 97 ss.

[28] Cfr. Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, op. cit., págs. 32 ss., 53 ss.; ídem, *The Invisible Religion*, op. cit., especialmente página 68 ss.

Entonces se plantea inmediatamente —*segundo*— el problema de la relevancia operativa del saber religioso, sobre la cual volveremos en el párrafo siguiente. Finalmente —*tercero*—, hay que plantear de nuevo el problema de la distribución social del saber religioso en relación con los resultados a que puede llegarse bajo los dos aspectos. El saber eclesial se revela como un sistema de saberes relativamente denso y sistemáticamente estructurado, que únicamente puede subsistir *en cuanto tal* en la medida en que el sujeto del mismo es una organización consolidada. Para su situación no tiene ninguna relevancia especial el grado de su distribución al margen del sistema eclesial, pero sí la tiene su propiedad de enajenar constantemente elementos centrales y permitir que se transformen en módulos culturales. Este saber religioso, culturalmente transformado, que desarrolla sus propios mecanismos de transmisión, no presenta a su vez un estrato propio, paralelo o superior del «saber general» socialmente distribuido, sino que, en parte, se distribuye según campos sociales estables de acción y, en parte, según grupos posicionales o estamentales establecidos dentro de los mismos; en parte, está implicado en otras «ideologías institucionales» (Luckmann), por ejemplo, de tipo político, en parte, carece de «un lugar fijo en el aparato social» y «en la civilización, puede estar directamente a disposición del individuo, sin que ni la institución ni la clase cumplan una función intermedia decisiva»[29].

Si las diversas formas socioculturales del saber religioso guardan entre sí una relación libre y pueden desarrollar estructuras

[29] Th. Luckmann, *Das Problem der Religion...*, op. cit., pág. 66.

simbólicas absolutamente diversas, entonces no ha desaparecido del todo su relación recíproca y —en la medida en que sigamos una línea de ideas distinta que Luckmann— lo mismo cabe decir de las relaciones entre las diversas formas socioculturales y el saber eclesial establecido. Este, en zonas marginales que enlazan el sistema con su circunstancia, se crea constantemente posiciones de choque que aceptan y filtran el saber religioso culturalmente formado, a la vez que lo transfieren a figuras de saber que lo conforman al sistema del saber eclesial o bien posibilitan la conformidad demostrativa del sistema. Estos procesos de transformación del saber se realizan casi siempre sobre mecanismos de organización que, aunque creados bajo la responsabilidad del sistema eclesial, sin embargo, en contadas ocasiones quedan legitimados plenamente para no poner en peligro la primacía de la propia legitimación. Para el sociólogo de la religión, estos mecanismos tienen una significación que no debe sobrevalorarse, debido a que siempre actualizan esporádicamente y con limitación temporal nexos eclesial-religiosos que, si no se hace una pura sociología de la eclesialidad, resultan invisibles, a la vez que el hecho de no tenerlos suficientemente en cuenta ha contribuido al enjuiciamiento defectuoso de la función de la religión cristiana en la sociedad moderna, enjuiciamiento en el que tantas veces han coincidido últimamente los sociólogos de la iglesia y los teólogos.

3.4. Sobre la acción religiosa.

Vimos ya que, en sus investigaciones sobre las relaciones entre el calvinismo y el capitalismo, a Max Weber le interesan las orientaciones concretas de la acción que liberaron las enormes energías de la mentalidad económica requeridas para la génesis del capitalismo moderno. Para Max Weber estas orientaciones de la acción no pueden explicarse directamente desde las concepciones dogmáticas, desde los compendios éticos, en una palabra, desde la «doctrina teológica» del calvinismo. De ahí que dirija su mirada al «ethos» del calvinismo que consta, principalmente, de un sistema normativo de reglas que determinan la dirección de la vida. Este sistema de reglas que regulan la vida, al ser una especie de moral social, descansa en un plano distinto al de la ética doctrinalmente codificada de la teología calvinista, con la cual, sin embargo, este sistema está en una íntima relación de acción recíproca. Esta acción recíproca no está fijada definitivamente ni es inmutable. Apoyándose precisamente en la múltiple diferenciación de la ética protestante (calvinismo, sectas, pietismo, metodismo) demuestra Max Weber que máximas similares determinantes de la orientación de la acción se asocian a bases dogmáticas diversas. Además, Max Weber, basándose en la política eclesial concreta de las confesiones protestantes, demuestra que compendios casuísticos similares de pastoral y de disciplina comunitaria pueden estar vinculados a una praxis de la dirección de la vida que varía totalmente de una confesión a otra[30].

«El 'ethos' específico de una religión, en el sentido sociológico del vocablo, no lo constituye su doctrina ética, sino la conducta ética que se premia en virtud de la naturaleza y condicionalidad de su realidad salvadora»[31]. Los estímulos orientadores de la acción brotan por un lado de las representaciones religiosas de la fe y se guían por los premios establecidos en la doctrina teológica y concretizados en una interpretación aplicada de dicha doctrina. Sin embargo, por otro lado, estos estímulos, en cuanto ética operativamente relevante, no son doctrina teológica en sentido estricto, y ni siquiera son asumidos por ésta plenamente y sin reservas en su tesoro dogmático. Por tanto, teniendo en cuenta el objeto noético de la tesis protestantismo-capitalismo, hay que distinguir entre la teoría de la predestinación en sentido estricto —que implica la tesis de que ya en la tierra se puede conocer el estado de gracia— y el ethos concreto de la ascética intramundana donde estos enunciados doctrinales se traducen en criterios pragmáticos y se funden en un sistema de reglas determinantes de la dirección de la vida. Un puente fundamental, abordable desde ambos lados, entre la doctrina y el ethos lo constituye el sistema normativo de la Biblia (bibliocracia), en cuya exposición debe acreditarse constantemente la doctrina y que, sobre todo en su nivel casuístico, representa para el ethos la función de un medio de control que garantiza los premios.

Desde esta perspectiva resulta muy difícil distinguir con precisión en el ethos calvinista las dimensiones «profana» y «religiosa». Las representaciones religiosas de la fe, en las que se basa la dirección protestante de la vida, dependen, por un lado, íntimamente de enunciados doctrinales de tipo eclesial-dogmático, si bien, por

[30] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, op. cit., pág. 85.

[31] Max Weber, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, op. cit., pág. 234 s.

otro, no se agotan en esta relación, sino que tienen carácter de concepciones incorporadas mediante una actividad subjetiva. Las «máximas de matiz ético relativas a la dirección de la vida», de que habla constantemente Max Weber en su análisis, son magnitudes *sui generis* que no encajan totalmente ni en la doctrina eclesialmente codificada ni en la pura profanidad. El carácter peculiar y propio del ethos religioso, tal como lo ha señalado Max Weber basándose en el ethos protestante, proporciona una visión sociorreligiosa importante. «Una orientación religiosa solo es capaz de lograr una realización autónoma y socialmente trascendente cuando previamente puede definirse su validez al margen del sistema eclesial de doctrina y de vida. Ahora bien, esta independencia presupone un cambio profundo, de carácter intracristiano, donde se relativicen o incluso se eliminen las conexiones, absolutamente válidas hasta entonces, de la subjetividad religiosa con los límites —definidos dogmática y sociológicamente— del sistema eclesial de doctrina y de vida»[32]. Max Weber no expone con tanta claridad la idea de que las concepciones religiosas de la ética protestante se incorporan a través de una subjetividad que, a su vez, se ha desprendido de los vínculos del sistema eclesial de doctrina y de vida. Se lo impide fundamentalmente la fascinación que siente por la enorme presión de los controles sociales que la disciplina eclesial imponía a la piedad puritana. Ahora bien, este rotundo control social solo era posible por la piedad subjetiva concentrada sobre el centro eclesial: la concepción de la *believer's church* considera ya la ruptura profunda del fiel con la institución eclesial existente; solo es posible sobre la base de una piedad incorporada subjetivamente.

Según esta argumentación de Rendtorff, todavía podría diferenciarse más la división establecida por Max Weber entre doctrina teológico-dogmática, por una parte, y ethos religioso, por otra. Junto al plano de la doctrina teológico-dogmática se podría distinguir otros *tres* planos o estratos de realización religiosa: el plano de la *mentalidad religiosa* incorporada subjetivamente, donde se forman representaciones subjetivas de fe que, en sí mismas, no implican una referencia inmediata a la acción, pero que permiten que la experiencia de la acción y de la vida acumulada y explicitada se perfile en la interpretación selectiva y configuradora de la doctrina formal respecto del mundo vital en cuestión. En segundo lugar está el plano del *ethos religioso* en cuanto norma de una conducta

[32] T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik...*, op. cit., *IJRS*, tomo II (1966), pág. 66; incluido en el Vol. I, pág. 239 s., de esta obra.

valorada según premios en que lo religioso se mezcla con lo profano. Y, por último, el plano de la *dirección de la vida* en cuanto conducta sistematizada en el ethos religioso. Desde el sistema normativo del ethos religioso la dirección de la vida logra un sistema racional-axiológico de recompensa, según el cual, *determinadas* estrategias de la acción se valoran positivamente, otras negativamente o incluso quedan totalmente excluidas. De esta manera se clasifican las estrategias operativas teóricamente posibles en una situación, logrando entonces la dirección de la vida una sistemática doblemente importante: de toda la serie de las estrategias operativas en principio posibles se destacan claramente algunas, y al mismo tiempo este destacarse se legitima desde el punto de vista de una axiología racional. Según estas reflexiones, el intento de descubrir en la acción efectivamente realizada «factores religiosos» susceptibles de identificarse en cuanto tales de acuerdo con criterios válidos en el plano de la doctrina teológico-dogmática, sería un procedimiento analíticamente defectuoso.

Hay varias razones para entender que este procedimiento se ha seguido repetidamente en la investigación sociológica de la iglesia y que ni siquiera se ha superado del todo en actitudes tan diferenciadas como las mantenidas por Glock, Lenski, Luckmann y Kehrer. *En primer lugar*, hasta la fecha faltan ensayos que establezcan las categorías y operacionalicen la complejidad gradual del proceso de la realización religiosa. Al igual que en otros campos de la investigación sociológica, en la sociología de la iglesia se presenta invariablemente un esquema sorprendentemente simplificador en el que la conducta empírica humana se relaciona con los criterios que, bajo la forma de enunciados normativos, se integran en un sistema de sujetos cuya función principal consiste precisamente en su capacidad de ser sujetos de tales enunciados. Se olvida que los enunciados doctrinales del sistema sujeto —en nuestro caso, del sistema eclesial— no pueden ser directamente relevantes en el plano de la dirección de la vida, es decir, en relación con la conducta directamente observable, ni siquiera cuando intencionalmente convergen en dicho plano; primariamente se funden en la donación de sentido de este sistema, y la relevancia operativa que logran se refiere en primer término a acciones que se realizan dentro del sistema o en relación directa con él. *Según los criterios por ellos establecidos, únicamente la acción eclesial puede identificarse como acción del sistema.* Para investigar el modo como se convierten en dirección de la vida al margen de la acción del sistema los enunciados doctrinales vinculados al mismo, hay que tener presente el

modo como se transforman en interpretación subjetiva y en módulos culturales con carácter axiológico —en los dos planos que introducíamos apoyándonos en las reflexiones de Rendtorff—[33]. En cada uno de estos planos tienen lugar transformaciones que el individuo encuentra previamente en su mundo vital y en sus circunstancias sociales al margen del sistema eclesial. Ni la forma ni la distribución de estas transformaciones son arbitrarias; como «vistas del mundo» (Luckmann) constitutivas de sentido están, más bien, en relación íntima con contextos de acciones socialmente formados, y, en cuanto módulos culturales, descubren, en un plano de generalidad pragmática media, haces enteros de campos de acción junto con sus estructuras de sentido, creando en cada caso los modelos específicos de explicación de la circunstancia y de legitimación de la acción que determinan el perfil interno y externo de un grupo social. Para la investigación futura es importante que los planos de la interpretación subjetiva de la fe, del ethos religioso en cuanto módulo cultural y de la dirección de la vida pueden explorarse siguiendo el análisis semántico. Las diversas configuraciones verbales que se constituyen en cada uno de estos planos y en las que se estructura el saber religioso incorporado subjetivamente —aunque en un contexto social—, son indicadores importantes para el análisis de las orientaciones de la acción y de su fungibilidad[34].

Este es el momento exacto de señalar una *segunda* razón del estrecho círculo en que se mueven muchas investigaciones en torno a los fundamentos de la determinación religiosa existentes en la acción social: se refiere al hecho de que ciertas fórmulas del sistema doctrinal pasan modificadas a los planos antes indicados, siendo admitidas en ellos y quedando integradas en la estructura de sus orientaciones. Ahora bien, el hecho de que con el uso cotidiano, donde tantas veces se convierten en fórmulas *vacías*, las fórmulas

[33] Para evitar asociaciones espaciales erróneas la palabra «plano» habría que sustituirla por «dimensión».

[34] Habría que citar las investigaciones de C. Kluckhohn sobre los valores y orientaciones axiológicas, que todavía no han demostrado su fecundidad en el campo del análisis de la acción religiosa: «Values and Value-Orientations in the Theory of Action», en: T. Parsons, E. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, 1951, Nueva York y Evanston, 1962. Una de las pocas investigaciones socio-religiosas, cuyo tema central es el de la relevancia operativa de los módulos religiosos, es el estudio de E. Z. Vogt y Th. F. O'Dea sobre dos comunidades vecinas rurales de Nuevo Méjico: «A Comparative Study of the Role of Values in Social Action in two Southwestern Communities», en: *Am. Soc. Rev.*, año 18 (1953), págs. 645-654, reimpresión en J. M. Yinger, *Religion, Society, and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, Nueva York, 1957.

doctrinales de la iglesia se repitan en los diversos planos de orientación de la acción, no debería ser únicamente motivo para estudiar el grado de distribución de tales fórmulas en la población, diferenciada tal vez según el grado de su acción empírica referida al sistema: esto no es más que un lado del asunto —y, desde luego, el menos importante—. Sería mucho más fructuoso partir de que tales fórmulas se aceptan por la autoridad del sistema que representan —y naturalmente también por el grado de su comprensibilidad y de su interpretabilidad pragmática— y que se integran, con un propósito primordial de legitimación, en interpretaciones del mundo y en orientaciones de la acción sobre las cuales se empieza a decir algo cuando se establece que contienen y aplican fórmulas doctrinales de carácter eclesial[35].

Finalmente, no debe olvidarse que, comprometiéndose con el concepto de la secularización, la última sociología de la iglesia se ha cerrado a sí misma el camino hacia un análisis diferenciado de la acción religiosa. Como puede constatarse una vez más, este cierre se apunta ya en el pensamiento sociorreligioso de Max Weber. Tanto en sus investigaciones sobre protestantismo-capitalismo como en sus estudios sistemáticos de sociología religiosa, Max Weber defiende la tesis de que únicamente la cristalización de un saber religioso específico en el sistema eclesial y en su doctrina y la especialización funcional subsiguiente de la acción religiosa en el ámbito del culto posibilitaron una amplia motivación específicamente religiosa de la actividad cotidiana, que también es susceptible de identificarse en cuanto tal. Con esta tesis no se defiende una separación cuasi-ontológica entre la esfera religiosa y la profana, entre la sacralidad y la profanidad, tal como aparece en el pensamiento sociorreligioso de Durkheim, sino que se tiene en cuenta el hecho de que la acción religiosa decidida e identificable solo es posible en un grado relativamente alto de evolución social de la religión, en el cual la distinción entre profanidad y sacralidad se impone como concepto teológico y como realidad eclesial-religiosa. Para Max Weber la profunda significación de la religión de la salvación está, sobre todo, en que en sus sistemas éticos une de una manera específica la esfera profana y la religiosa, que todavía no se distinguían en la ingenua unidad primitiva de la religiosidad

[35] Véase una vez más G. Kehrer, *Das religiöse Bewußtsein...*, op. cit., pág. 164 ss. Cfr. también los antiguos estudios de G. Dehn, *Religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend*, Berlín, 1923; ídem, *Proletarische Jugend*, Berlín, 1929, y P. Piechowski, *Proletarischer Glaube*, Berlín, 1927.

«mana», pero que más tarde, a partir de la magia, y en todas las formas del ritualismo religioso después, se segmentan cada vez más. Esta segmentación, que no se presenta únicamente como división de objetos religiosos y profanos en el mundo de la experiencia humana, sino que encuentra su correspondencia institucional en el establecimiento de un eclesialismo especial con funciones religiosas específicas, no queda suprimida por los sistemas éticos de la religión de la salvación, sino que éstos la mediatizan de un modo tenaz y penetrante. En cuanto función de la evolución que afecta a toda la sociedad, el nudo de esta mediación se complica y diferencia cada vez más. Max Weber estudia estas diferenciaciones en relación con las épocas en que el espíritu y el sistema del capitalismo comenzaron a formarse en el ámbito de las transformaciones específicas de la doctrina protestante de la profesión y de la teoría calvinista de la predestinación y las reproduce en formaciones categoriales específicas.

Ahora bien, Max Weber no aplica este método analítico a la sociedad contemporánea industrial o altamente capitalista; en su lugar, ya en el mismo Max Weber, pero sobre todo en la última sociología de la iglesia, aparecen las coordenadas interpretativas particulares de la secularización que, entre otras cosas, parten de esta hipótesis no discutida: el nudo de la mediación social entre la esfera religiosa y la profana se rompe con la progresiva evolución socioindustrial, la profanidad se desprende totalmente de su «origen» religioso, y el sistema religioso se establece únicamente como eclesial al borde de lo profano, sin poder influir sobre éste más que en la afirmación demostrativa de la tradición propia y en la subjetividad libre, socialmente irrelevante, de la confesión. Esta hipótesis, cuyas razones genéticas, estructura y condiciones de validez analizamos extensamente en otro lugar[36], ha podido ganar en aceptación por el hecho de que, temporalmente, ha sido recogida por una teología que se autolimita y por una praxis eclesial restrictiva, apareciendo así como empíricamente derivable. En las investigaciones sociorreligiosas el carácter de *sel-fulfilling prophecy* de este proceso ha merecido la misma consideración, mínima, que la idea elemental de que la aceptación de esta tesis en el sistema de la iglesia y en su doctrina es absolutamente funcional para su estabilización en épocas de transformaciones políticas y sociales, y que, sin embargo, con esto todavía no se ha hecho ninguna referencia a procesos de la realidad social ajenos a este sistema. Es éste un defecto capital de la sociología eclesial más reciente, que no ha analizado catego-

[36] Cfr. Parte Primera, pág. 81 ss.

rialmente las diferenciaciones sociales, los grados de transformación cultural de la mediación ética de la esfera religiosa y profana en el sistema religioso socialmente dado, limitándose —aparentemente favorecida por procesos de adaptación funcional al sistema eclesial— a determinar esta mediación partiendo de la distribución de los criterios resultantes de la constelación peculiar del sistema eclesial estructurado sobre el axioma de la identidad entre doctrina y acción, acreditando en esta identidad no solo su propio ser, sino también el centro de radiación de su actividad social, aunque en ningún caso agotando ésta. De este modo, en cuanto sociología del sistema eclesial y en cuanto teoría de la irrelevancia social de la religión, la sociología religiosa actual se mueve en las fronteras de la ilegalidad científica, desde el momento en que de su negligencia para desarrollar categorías que permitan la aprehensión de ciertos estratos de la realidad, hace una teoría sobre los mismos.

Para corregir este fallo capital de la actual sociología religiosa, en el futuro la segmentación social del sistema eclesial no podrá aceptarse como representación central y «propia» de la religión ni en su forma general ni en sus perfiles ligados o condicionados por el tiempo. Pero, por otra parte, tampoco puede considerarse el sistema eclesial en su concreción histórica y social como simple fenómeno marginal de una religión general indeterminada. En cuanto acción referida al sistema, la acción eclesial es una forma específica de la acción religiosa, que, dada su propiedad de referirse al sistema, se une con otras formas específicas de acción social, formando síndromes característicos como los que describe constantemente la investigación (Lenski, Argyle, Luckmann). Paralelamente, la acción religiosa —a diversos niveles de la transformación cultural— se realiza en otros innumerables síndromes de acción social. Por más que ciertos rasgos de la sociedad industrial actual parezcan confirmar la segmentación del pensamiento y de la acción, esta evolución tiene límites claros: la persona socialmente formada establece también objetivos, valores, convicciones y módulos de acción en las situaciones y en los contextos institucionales nuevos. La religión y la sociedad se unen en una unidad indisoluble no solo por encima de posiciones siempre avanzadas del sistema eclesial, sino sobre todo por encima de módulos culturales tradicionales, de perspectivas generales y de autointerpretaciones condicionadas por el grupo o la situación. Empleando una expresión de Durkheim, no cabe pensar en una sociedad sin religión, y precisamente sin la religión que tiene y que se realiza en *toda* acción, sea cual sea el grado de conciencia subjetiva y de capacidad de configuración estructural.

Capítulo 4
LA IGLESIA EN CUANTO SISTEMA SOCIAL

La iglesia constituida a nivel de organización puede concebirse como un sistema social con fines propios[1] cuyos elementos —de acuerdo con el tipo de iglesia— guardan entre sí una relación de intensidad diversa, aunque cada uno de por sí da lugar a acciones y representaciones que se refieren al conjunto de la iglesia. Se discute si la iglesia ha de concebirse también como «organización» en sentido estricto, debido sobre todo a que los criterios para ser miembro de ella son múltiples y poco precisos. Por lo que respecta a los que trabajan constantemente en la iglesia, se puede hablar —teniendo en cuenta una definición general de organización— de una diferenciación interna de funciones totalmente evolucionada; pero por otra parte, y en relación con la masa de los laicos, la función de miembro está definida con tanta imprecisión y resulta tan amorfa en su realización práctica, que uno se inclinaría a considerar la iglesia como una organización nuclear burocrática que, si es que fija el inventario de sus miembros, únicamente en contadas ocasiones lo actualiza, lo cual, en el caso límite, podría dar origen a la tesis

[1] R. Mayntz, *Soziologie der Organisation*, Reinbeck, 1963, pág. 40 ss. (Véase traducción castellana en la colección El Libro de Bolsillo, núm. 55, de Alianza Editorial, Madrid, 1967, pág. 64 ss.

de que, en cuanto organización nuclear burocrática, la subsistencia de la iglesia depende muy poco de la cooperación activa de sus miembros. Pero evidentemente podría suceder que en cuanto organización nuclear burocrática la iglesia satisfaga una segunda característica definitoria importante de la organización, consistente en su «articulación racional, por lo menos intencionalmente, desde el punto de vista de la realización de sus objetivos y fines»[2].

Puede parecer extraño el hecho de que en las investigaciones socioeclesiales más recientes sean muy pocos los estudios que traten de la iglesia en cuanto organización nuclear burocrática. La mayoría de los trabajos estudian las diferentes comunidades eclesiales en que se concretiza la organización nuclear desde el punto de vista de la situación de sus miembros. La diferencia entre la organización nuclear y sus instancias locales, referidas más a la calidad de socio, puede observarse en muchas organizaciones que se extienden por toda la sociedad, por ejemplo en los partidos. Ahora bien, en el caso de la iglesia esta diferencia —por lo menos en Europa— juega una función especial, destacándose intensamente el carácter de «institución» en el concepto que la organización eclesial se ha formado de sí misma. La iglesia aparece como «asociación» o como «unión» solo en las instancias locales de la institución iglesia y en ciertas formas especiales, como, por ejemplo, en los Congresos; se trata de formas que la institución iglesia institucionaliza conjuntamente en sus reductos marginales. En el tipo denominacional de iglesia de los Estados Unidos las cosas presentan un matiz ligeramente distinto. No obstante, puede observarse una vez más que entre las formas ecuménicas de organización intereclesial se desarrolla un cierto concepto de la iglesia como institución.

4.1. Estructura y función de la comunidad eclesial

Son numerosas las investigaciones sobre las comunidades eclesiales que centran su principal atención en el estudio de sus actividades sociales especiales, de su composición social y de su estructura grupal, considerando al mismo tiempo, en muchas ocasiones, las relaciones de las comunidades eclesiales con el exterior en el ámbito de la sociedad local. Por interesantes e instructivas que sean las conclusiones a que llegan tales estudios, sin embargo, ofrecen pocos puntos de apoyo para llegar a formular proposicio-

[2] *Ibídem*, pág. 56.

nes generales sobre las comunidades eclesiales en cuanto sistemas sociales. Además, las conclusiones de tales estudios solo en contadas ocasiones pueden aprovecharse desde el punto de vista del tipo de función que la comunidad eclesial cumple en el proceso de la creación de valores y propagación de los mismos en la sociedad local, ya que estos estudios casi siempre parten de que en el caso de la comunidad eclesial se trata fundamentalmente de un sistema social referido a sí mismo.

En Europa, los trabajos de O. Schreuder[3] representan las contribuciones más importantes al análisis de la comunidad eclesial en cuanto sistema social, análisis orientado hacia el establecimiento de proposiciones generales. Partiendo de una perspectiva estructural-funcional y ateniéndose profundamente al sistema de categorías desarrollado por T. Parsons[4], Schreuder trata de desarrollar un concepto sociológico indicador de la parroquia y de investigar las exigencias estructurales y funcionales de la misma. Apoyándose expresamente en el método de la sociología de la empresa, centra su atención ante todo en la constitución social formal de la comunidad eclesial y, dando un paso más, trata de penetrar en la realidad plena de la vida de la comunidad eclesial. Para él, el punto de partida lo constituye el «sistema oficial de posibilidades» en que se basa la vida de la comunidad eclesial. De aquí se pasa directamente al concepto «teológico-canónico» de la parroquia, que permite deducir los elementos más importantes de la estructura de las posibilidades y funciones de la comunidad eclesial. Desde aquí la comunidad parroquial (católica), en cuanto objeto del análisis sociológico del sistema, se describe del modo siguiente:

«Una parroquia es el grupo, numéricamente delimitado, de los católicos que residen juntos en una determinada circunscripción geográfica de la diócesis. Tiene por misión manifestar perceptiblemente, mediante las coordenadas del espacio y del tiempo, al Dios que se revela y quiere la salvación de los hombres, y también asegurarse la salvación mediante esta manifestación. Cumple su misión haciendo que, en cuanto comunidad de fe, de culto y de amor, la iglesia sea un hecho en un lugar geográfico determinado, y esto en primer término en el culto divino, que constituye su centro.

[3] O. Schreuder, «Ein soziologischer Richtungsbegriff der Pfarrei», en: *Soc. Comp.*, año 6 (1959), cuaderno 6; ídem, *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*, Friburgo de Brisgovia, 1962.

[4] Cfr. también: O. Schreuder, «Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie», en: *IJRS*, tomo 2: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie*, I, Colonia y Opladen, 1966. (Sobre el sistema de Parsons, véase Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, IV, Rowohlt, tomo 308/09, pág. 143 ss.)

En cuanto formación representativa no es una unidad cerrada en sí misma, autárquica, sino que depende de la diócesis y, a través de ella, de toda la iglesia, hacia la cual está orientada.
Además, en cuanto formación representativa, se distingue de su entorno por su 'conciencia parroquial', es decir, por su convicción de estar fuera del mundo y poseer su derecho de ciudadanía en el más allá. No obstante, no se retrae del mundo, sino que, por el contrario, actúa sobre el plan misional. Todos los miembros de la parroquia cooperan activamente en el cumplimiento de la misión parroquial, si bien lo hacen de modo diverso, según la dedicación y el poder ministerial de las diferentes personas.
Finalmente, la parroquia tiene una estructura jerárquica, en cuyo extremo está un sacerdote representante del obispo, a quien éste encarga y hace responsable de toda la comunidad»[5].

Según Schreuder, como en cualquier sistema social, también en la comunidad eclesial existe un problema de orden, ya que es preciso unir, equilibrar o estandardizar las concurrentes expectativas de los miembros de la parroquia. Para resolver este problema, en la comunidad eclesial se desarrolla un sistema de prescripciones relativas a la acción y de normas de conducta, en el cual se manifiesta el concepto general que de sí misma tiene la iglesia católica y que, en el trato mutuo de los miembros de la parroquia, representa un cierto grado de seguridad. Ahora bien, en la comunidad parroquial la estabilidad permanente solo puede lograrse cuando los diferentes miembros han asumido en la estructura de su persona y de sus motivaciones el standard cultural eclesial y las normas comunitarias de conducta. La solución de estos problemas de orden se logra estableciendo un sistema de funciones en el interior de la comunidad en el que las posibilidades recíprocas y las acciones se concreten para su realización, en parte, de un modo formal y, en parte, en cuanto a su contenido. Este sistema de funciones está diferenciado en sí mismo; los sujetos de las funciones tienen derechos y deberes diversos. Ciertas funciones tienen una valoración superior y son más solicitadas que otras, y el problema de distribución a que este hecho da lugar se resuelve mediante prescripciones reguladoras de las funciones. Además, la parroquia constituye una jerarquía de poder y refleja una estratificación social. Un segundo momento esencial para la estabilidad de la comunidad parroquial en cuanto sistema social es el de su delimitación permanente frente al mundo exterior. Este problema está ya resuelto, en parte, por un orden interno relativamente consistente y que presenta caracteres

[5] O. Schreuder, *Ein soziologischer Richtungsbegriff...*, op. cit., pág. 179.

propios; pero, además, requiere la creación de mecanismos a propósito para establecer una comunicación regular con otros sistemas sociales dentro de la misma sociedad local, y, sobre todo, para iniciar procesos de modificación y de transformación del sistema de la comunidad parroquial, procesos que se desarrollan en estos otros sistemas sociales. Como sistema de elementos interdependientes, la comunidad parroquial, en cuanto tal, queda sometida a procesos de transformación resultantes de las disonancias —cuya eliminación total es imposible— entre el sistema de funciones y su actualización constante. Asimismo, para regular estos procesos de transformación, internamente condicionados, es preciso crear mecanismos especiales con el fin de que los procesos de transformación sean compatibles con la identidad estructural del sistema. Además de los mecanismos generales de socialización eclesial, que generan y mantienen motivaciones conformes con el sistema, a la vez que deben resolver los conflictos de motivación, se crean otros mecanismos formales e informales de control cuyo centro de gravedad está en el campo de acción de la pastoral, si bien, por otro lado, disponen también de posibilidades formalizadas de corrección que llegan hasta la exclusión. En la comunidad parroquial católica la institución de la confesión cumple una función decisiva de control.

En su amplio estudio sobre la comunidad de un distrito urbano, en el que se relacionan entre sí la exposición de la situación ecológico-social y el análisis estructural-funcional del sistema, Schreuder resume en doce puntos las exigencias funcionales de la parroquia (católica). Insiste en que la función de sujeto de los miembros de la iglesia y de la parroquia no se define ni en términos puramente expresivos ni en términos puramente instrumentales. «No se trata en absoluto de la expresión 'pura', como, por ejemplo, el artista. Además, tampoco los actos religiosos realizados presentan medios puros, dirigidos desde una teleología racional a objetivos situados fuera del sistema, pues la salvación no está fuera de la comunidad, sino en el mismo sistema de interacción religiosa. Por esta razón, la comunidad parroquial se distingue tanto de un sistema constituido a base de funciones expresivas, por ejemplo, una orquesta, como de un complejo instrumental, por ejemplo, una fábrica. Entonces, el carácter de expresividad y el de instrumentalidad establecen en ella una unión especial»[6]. Schreuder insiste todavía en que los dos axiomas en que se fundan los sistemas sociales valen también para las comunidades eclesiales. Según dichos axiomas, las fun-

[6] O. Schreuder, *Kirche im Vorort*, op. cit., pág. 15.

ciones y las posiciones o se adjudican de acuerdo con los hechos *(achievement)* o bien se procura que los miembros estén adscritos a categorías claramente reconocibles establecidas según reglas generales *(ascription)*. Ahora bien, como criterio básico dogmático de la vinculación al sistema social de la comunidad parroquial no debe considerarse la *ascription* mediante la partida de bautismo y el domicilio, sino el *achievement*. Según esto, los creyentes con un mínimo de hechos religiosos *no* pertenecen sociológicamente a la comunidad parroquial, debido justamente a que no están dispuestos a intervenir activamente con acciones comunes en la construcción y estabilización de la parroquia. «Quedan fuera de la colectividad y solo presentan la categoría social de católicos en la circunscripción parroquial. En cuanto grupo, en el sentido sociológico de la palabra, la comunidad coincide en primer término con el círculo de los católicos que practican normalmente. Hasta qué punto otras categorías deben contarse entre los llamados 'elementos marginales' de la colectividad solo puede decidirse en el plano empírico, pero, desde luego, a dicho plano no pertenecen los miembros 'puramente nominales de la iglesia' ni los 'católicos con partida de bautismo' absolutamente pasivos. Así, pues, para ser miembro de la comunidad desde un punto de vista sociológico se presuponen ciertos criterios de ascripción, pero fundamentalmente tal calidad se define mediante los hechos religiosos, mediante el *achievement*»[7].

En su estudio sobre la comunidad, Schreuder opera con estas categorías relativas al análisis de la comunidad eclesial como sistema social, tratando de verificarlas a base de un material amplio logrado, en parte, mediante encuestas y, en parte, mediante la utilización de fuentes y la observación. Desde el punto de vista de las formas de participación eclesial, en la introducción a su estudio distingue teóricamente varios grupos. Los *dominicantes* (grupo P), grupo formado por las personas que en la época de la investigación asistían regularmente al servicio religioso del domingo; los *no-dominicantes* (grupo N), grupo constituido por los elementos no practicantes. Schreuder sospecha «que actualmente los dominicantes de la comunidad parroquial no entienden el servicio religioso del domingo en relación... con las exigencias funcionales en cuanto un acto de solidaridad eclesial religiosamente expresivo, con manifestación social inevitable y de carácter litúrgico colectivo, sino que basan su asistencia a la misa dominical más bien en momentos y normas grupales de tipo instrumental, individua-

[7] *Ibidem*, pág. 25.

lista y no litúrgico»[8]. Constata esta sospecha analizando a fondo las actitudes de los dominicantes y no-dominicantes conscientes y latentes, introduciendo las categorías de «católicos por tradición» y de «indiferentes». Un problema central de su investigación lo constituye el de «la repercusión del diálogo entre la parte practicante y la parte no practicante de la comunidad parroquial en la totalidad de las categorías P y N, y, en consecuencia, en la estructura religiosa integral de la parroquia».

«Estas repercusiones hipotéticamente pueden concebirse como tendencias hacia la polarización. Dichas tendencias tienen configuraciones distintas, según que sean más en número los dominicantes o los no-dominicantes, es decir, de acuerdo con que la categoría N o la categoría P esté sometida a una presión más intensa. En este sentido, pueden formularse las siguientes hipótesis:

1. Cuanto más elevado es el número de dominicantes en una parroquia, tanto mayor es la presión sobre la categoría N. En consecuencia, es tanto menor la tendencia del grupo N a escindirse en una categoría de no-dominicantes conscientes y de dominicantes conscientes; disminuye el número de los indiferentes[9].
2. Cuanto menor es el porcentaje de los no dominicantes en una parroquia, tanto más débil es la presión sobre la categoría P. En consecuencia, el grupo P tiende tanto menos a escindirse en una categoría de no dominicantes latentes y de dominicantes conscientes; crece el número de los católicos por tradición.
3. Cuanto mayor es el porcentaje de no dominicantes en una parroquia, tanto más fuerte es la presión sobre la categoría P. En consecuencia, el grupo P tiende tanto más a escindirse en una categoría de dominicantes conscientes y de no dominicantes latentes; disminuye el número de los católicos por tradición.
4. Cuanto menor es el porcentaje de los dominicantes en una parroquia, tanto más débil es la presión sobre la categoría N. En consecuencia, el grupo N tiende tanto menos a escindirse en una categoría de no dominicantes conscientes y de dominicantes latentes; crece el número de los indiferentes»[9].

Como en la comunidad parroquial estudiada por Schreuder la pasividad eclesial representa el módulo de conducta de la mayoría, el autor verifica las hipótesis tercera y cuarta que ve confirmadas *(hipótesis de la polarización)*. No encuentra la confirmación de otra hipótesis que formula en la introducción, según la cual el movimiento de polarización se realiza en relación con la estructura

[8] *Ibídem*, pág. 29.
[9] *Ibídem*, pág. 34.

religiosa y social de grupos reducidos. Esta conclusión negativa le da pie para plantear una serie de interesantes problemas que, trascendiendo su propia orientación referida a la comunidad eclesial, deben ser recogidos por investigaciones más generales:

«Si el movimiento de polarización parece realizarse independientemente de la estructura de los grupos reducidos, ¿por qué seguir insistiendo en que la polarización en general tiene lugar en el ámbito de la parroquia? La hipótesis y la idea propuestas del sistema social pueden parecer aceptables, pero, ¿significa el material una confirmación real de tal hipótesis y de tal teoría? Cabe pensar, desde luego, y nada tiene de inverosímil, en que las tendencias de polarización comprobadas se deben menos a la estructura de la comunidad eclesial (estudiada) que a los influjos del conjunto de la sociedad con la que los miembros de nuestra parroquia están diariamente en contacto. Como puede comprenderse, nos es imposible responder a esta cuestión, dada nuestra limitación al campo investigado. Pero no estaría fuera de lugar replantear este tipo de problemas en el marco de investigaciones más generales que posibiliten un estudio comparativo entre unidades de estructura similar y diversa desde el punto de vista religioso y confesional, analizándolos a base de planteamientos más rigurosos y diferenciados[10].

Siguiendo una orientación que pretende el descubrimiento de factores y relaciones estructurales, aunque sin comprometerse con el esquema de categorías establecido en la teoría del sistema, R. Köster ha estudiado una comunidad eclesial protestante del norte de Alemania[11]. Resume así sus conclusiones más importantes:

«a) Solo un grupo reducido cumple satisfactoriamente las normas establecidas por la iglesia en el ámbito de la comunidad eclesial local. El forzar las normas no determina su cumplimiento por un número mayor, sino su cumplimiento más exacto por un círculo cada vez más reducido de leales a la iglesia.

b) Actualmente, en el mismo círculo reducido de leales a la iglesia el cumplimiento de las normas es imperfecto. Sobre todo a nivel familiar se observa que los leales a la iglesia cumplen defectuosamente las normas.

c) En la mayoría de los casos las premisas biográficas del cumplimiento de las normas suelen ser el hogar paterno y el cónyuge, ambos leales a la iglesia. Parece que los grupos de jóvenes y los contactos personales quedan lejos de la influencia directa de la iglesia.

d) Se vio claramente que tras el cumplimiento de las normas por parte de los miembros de la comunidad leales a la iglesia hay ciertas formas de fe, dos de las cuales reflejan conexiones intensas con estructuras sociales del pasado, mientras que la tercera solo en condiciones especiales determina la

[10] *Ibídem*, pág. 310.
[11] R. Köster, *Die Kirchentreuen*, op. cit.

lealtad a la iglesia y no demuestra un interés más intenso por contenidos específicamente eclesiales[12].

e) El grupo de leales a la iglesia presenta toda una serie de peculiaridades desde el punto de vista de los datos sociales: predominan las edades más avanzadas, las mujeres y las viudas, un porcentaje relativamente alto viene dado por la posición profesional de los empleados, no solo entre los hombres leales a la iglesia, sino también entre los esposos de las mujeres leales a la iglesia. Hay muy pocos obreros entre los leales a la iglesia. Estas peculiaridades son expresión de ciertas necesidades sociales que podrían jugar un papel en la génesis y motivación de la lealtad a la iglesia. Por nuestra parte caracterizábamos estas necesidades de dos maneras. En primer lugar, una de dichas necesidades la constituye la falta real o supuesta de posibilidades de confirmar el propio valor teniendo presentes las normas de la sociedad actual, y en segundo lugar, la consideración del prestigio ante Dios. La iglesia posibilita una confirmación del propio valor al margen de las normas de la sociedad actual o como medio de una consideración retrospectiva o mediante el concepto que tiene de sí misma como comunidad de los santos. En ambos casos es importante el hecho de que la lealtad a la iglesia pueda interpretarse como cumplimiento modélico de normas de validez general»[13].

Köster añade que el camino que hoy se sigue al forzar las normas eclesiales en el ámbito de la comunidad eclesial local se mantiene evidentemente en la línea del aislamiento de un grupo reducido.

Nuestra exposición de los trabajos de Schreuder y de Köster ha sido tan amplia debido a que, de todos los estudios de sociología de la comunidad eclesial aparecidos en alemán —además de los trabajos de J. H. Fichter, traducidos del inglés—[14], son los que más se atienen a la *estructura* de las comunidades eclesiales. Recientemente —resulta grato comprobarlo—, ha aparecido un nuevo trabajo, que analiza la estructura de una iglesia regional partiendo del modelo fundamental pastoral como principio de organización[15]. Casi todos los demás estudios de sociología de la comunidad eclesial se limitan, como ya se dijo, a determinaciones tipologizadoras

[12] Köster caracteriza las dos formas primeras citadas de fe como «iglesia en cuanto institución moral» y como «iglesia en cuanto comunidad de sentimientos», la segunda como «iglesia en cuanto institución de diálogo constructivo de tipo religioso-estético y de pastoral social». Cfr., Parte II, 3 de su libro.

[13] R. Köster, *Die Kirchentreuen*, op. cit., pág. 107.

[14] J. H. Fichter, *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Friburgo de Brisgovia, 1957; ídem, *Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei*, Münster, 1958.

[15] G. Bormann, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Colonia y Opladen, 1969. Véase también su impresión en el apéndice de este volumen, pág. 189 ss.

establecidas desde puntos de vista ecologicosociales, socioestadísticos y demográficos y a investigar las relaciones entre el índice de asistencia al culto y los datos sociales escogidos. Precisamente, este último problema pertenece más bien a una sociología general de la eclesialidad que a una sociología de la comunidad eclesial. Cuando se trata de satisfacer esta exigencia aparecen en seguida los límites de la sociología de la comunidad eclesial, como lo ha demostrado Luckmann al estudiar críticamente el trabajo de Köster[16].

En opinión de Luckmann, las formas de fe distinguidas por Köster no son propiamente tales, sino *correspondencias psicológicas de funciones eclesiales institucionales*. «La forma de fe ...no es un *contenido* de pensamiento, de opinión o de actitud, sino un principio formal de la estructura integral de la conciencia. Las opiniones 'sobre' la iglesia y las mismas actitudes frente a los contenidos simbólicos eclesialmente preformados no son formas de fe, sino simplemente un estrato, fijado a nivel de contenido, de la religiosidad integral, que en casos aislados se podría calificar de 'ortodoxia' subjetiva»[17]. En cuanto sistema social la comunidad eclesial no significa más que *un* punto de cristalización de la religiosidad y de la religión socialmente activa, y su propiedad de esqueje institucional del sistema eclesial organizado a nivel de toda la sociedad no solo actúa selectivamente en la medida en que cada caso solo puede manifestar determinadas formas de religión, sino que puede incluso considerarse como *generadora* de un tipo especial de religiosidad, como la que Luckmann ha caracterizado de «correspondencia psicológica de funciones eclesiales institucionales». Esta idea sería una de las conclusiones más importantes de la polémica crítica con la sociología de la eclesialidad y de la comunidad eclesial de los últimos años, aun cuando todavía no parece que haya sido plenamente aceptada por la investigación.

Entre las investigaciones que tratan de concebir la comunidad eclesial en el ámbito de la sociedad local se destacan algunos estudios norteamericanos, cuya cita al menos es inevitable[18]. Estos y otros trabajos estudian escrupulosamente y exponen plásticamente

[16] Th. Luckmann, «Sammelbesprechung: Neuere Schriften zur Religionssoziologie», en: *KZfSS*, año 12 (1960), págs. 315-326, la cita es de la pág. 320 ss.

[17] Cfr. sobre el particular supra pág. 85 ss.

[18] R. S. y H. M. Lynd, *Middletown. A Study in Modern American Culture* (1929), reimpresión Nueva York, 1956; ídem, *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*, Nueva York, 1937; A. Vidich y J. Bensman, *Small Town in Mass Society*, Princenton, 1958. Sobre estos tres trabajos véase P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag*, op. cit., *passim*.

las múltiples implicaciones de las comunidades eclesiales en la sociedad local. La falta en Europa de investigaciones similares podría explicarse por el hecho de que, al acentuar más intensamente el carácter institucional de las comunidades eclesiales dentro del sistema de la iglesia popular, no se plantean ciertos problemas que en USA son importantes desde la perspectiva del sistema eclesial denominacional y del sistema general de la religión cultural.

Para terminar este apartado, habría que indicar que los esfuerzos y conclusiones de las investigaciones socioeclesiales han sido admitidos bajo formas diversas en la misma praxis eclesial. Este proceso de admisión de las conclusiones de la investigación en la praxis de la acción eclesial aguarda todavía un estudio especial, ya que evidentemente intervienen en él interesantes procesos de transformación ideológica en los cuales los principios pragmáticos, de suyo legítimos, transforman y modifican el carácter epistemológico de los enunciados contenidos en la investigación. Debemos distinguir dos grupos de problemas. En primer lugar hay que tener en cuenta que el problema de la posibilidad de convertir en enunciados pragmático-tecnológicos proposiciones científico-teóricas no está resuelto todavía suficientemente en la lógica de las ciencias sociales en general. De ahí la diferencia actual de instrumentos que permitan el control seguro de la admisión de los resultados de las investigaciones sociológicas de la iglesia en la praxis eclesial. Pero al margen de este problema logicocientífico, está el de la posibilidad de que esta admisión, aun suponiendo que se disponga de controles eficaces, pueda efectuarse en todo momento fuera del campo de acción de los mismos. De hecho, la praxis ha aceptado las conclusiones publicadas de las investigaciones, y aun cuando desde el punto de vista logicocientífico pueda demostrarse que esta adopción es defectuosa, se ha verificado y determinado la acción de quienes han intervenido en ella. En este contexto puede aparecer una investigación eclesial *secundaria* que, por su forma externa, solo con dificultad —sobre todo por los no especialistas— puede distinguirse de las investigaciones sociológicas de la iglesia de orientación teórica. Anteriormente analizamos ya a fondo esta problemática. Sin embargo, nos vimos precisados a recordarla al estudiar las investigaciones de la sociología de la comunidad eclesial debido a que los resultados en ellas obtenidos rozan intereses muy vitales y directos, razón por la cual provocan fácilmente reacciones pragmáticas[19].

[19] Cfr. J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo, 1964, Parte 3,1: «Schichten des Interesses an der Kirchensoziologie»; cfr. también 1,3 y 3,3.

4.2. Religión como profesión.

Como comprueba A. Bertholet en una visión panorámica comparativa de la historia de la religión[20], la función religiosa fundamental del sacerdote consiste en observar las reglas tradicionales del culto y en controlar su cumplimiento, es decir, en asegurar la continuidad del sistema religioso. Además, el sacerdote representa posicionalmente la antítesis del profeta. Esta comprobación no excluye en principio que los diferentes clérigos o grupos de clérigos sean sujetos y exponentes de modificaciones de contenidos y formas religiosas. El mantenimiento de la continuidad de un sistema religioso exige siempre la adaptación de sus contenidos y formas a constelaciones modificadas marginales al sistema religioso. No obstante, al igual que otras posiciones, cuyo fin, como el del sacerdote, consiste en mantener y representar un sistema complejo de ideales y de organización, también el sacerdote debe defender la exigencia de un cambio preferentemente en la forma de una reinterpretación dentro del sistema mismo. Desde la perspectiva de la historia universal, Max Weber define el sacerdocio como «la situación de adaptación de un círculo especial de personas al ejercicio normal del culto, ejercicio vinculado a normas, lugar y tiempo determinados y referido a ciertas asociaciones»[21]. Esta definición se obtuvo a base de distinguir, en un plano de tipología ideal, sobre todo entre el sacerdocio y la magia, donde ésta se determina por la «sugestión mágica» y aquél por el ejercicio del culto. Como lo admite el mismo Max Weber, esta división casi nunca puede verificarse empíricamente en todos sus detalles, pues también el ritual del culto incluye de un modo casi general elementos constitutivos mágicos de tipo masivo, y, además, si la posición de sacerdote ha de considerarse como asentada en un «aparato cultual objetivo», tampoco se excluye que los magos, que persiguen la proscripción mágica de los demonios, establezcan gremios o castas hereditarias, mientras que el sacerdote, por su parte, puede presentarse errante en determinadas épocas de la historia social[22]. Max Weber dis-

[20] A. Bertholet, «Priesthood», en: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, tomo XII, Nueva York, [15]1963, págs. 388-395.

[21] M. Weber, «Religionssoziologie», en: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., tomo I, parte II, capítulo 5, 2: «Zauberer-Priester».

[22] Sobre los clérigos vagantes de Alemania en el siglo XIX, cfr. W. H. Riehl, *Die*

tingue asimismo el sacerdote del profeta, y completa su análisis estructural del sacerdocio con una clasificación de los dirigentes religiosos, señalando entre ellos los carismáticos, los tradicionalistas y los burocráticos.

En la bibliografía más reciente de la sociología eclesial aparecen afirmaciones sobre el estado clerical en parte de tipo socio-estadístico y en parte de carácter analítico-estructural. Se comprueba constantemente que el estado clerical es un grupo profesional extraordinariamente estable, que, a pesar de todos los cambios del aparato profesional social, ha conservado a lo largo de siglos enteros su estructura profesional tradicional[23]. Esta estructura se caracterizaría, entre otras cosas, por la función profesional específica del ministerio espiritual, por signos externos propios del estado, tales como el ethos y la forma de vivir, signos que se manifiestan incluso en el modo de vestir y de hablar y, finalmente —en el caso de los pastores protestantes— por el índice relativamente alto de elementos reclutados del propio estado. El clero evangélico se significaría en cuanto estado por su carácter de profesión académica de tipo burgués: ningún otro grupo profesional presenta un índice tan elevado de hijos de universitarios. «El clero católico, cuyos miembros pertenecen a las clases inferiores, constituye el polo opuesto del clero evangélico: prescindiendo de los hijos de pastores, hasta hoy entre los seminaristas católicos los hijos de universitarios vienen a ser proporcionalmente la mitad que entre los estudiantes evangélicos de teología»[24].

La estabilidad profesional relativamente alta del clero contrasta con el proceso de inseguridad profunda a que se ve sometida su posición social. En todas las escalas de prestigio establecidas en la investigación demoscópica, la profesión clerical refleja la máxima dispersión en la valoración. El clero tan pronto aparece en el primero como en el último lugar de la escala de prestigio, además de ocupar prácticamente todas las posiciones intermedias. Este hecho demuestra una inseguridad en la apreciación del estado clerical por parte de la opinión pública, inseguridad que, sin duda ninguna, se debe a la situación interna de dicho estado a la vez que, evidentemente, presenta un factor en el proceso de concen-

Naturgeschichte des Volkes, tomo II: «Die bürgerliche Gesellschaft», Stuttgart, [8]1885, *passim*.

[23] Cfr. K. W. Dahm, «Pfarrer: statistisch und soziologisch», en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, tomo V, Tubinga, [3]1961.

[24] *Ibídem*.

tración en el ministerio espiritual. Un estudio austríaco reciente[25] arroja —en los jóvenes— una imagen absolutamente negativa del sacerdote, imagen que, sin lugar a dudas, es independiente de los problemas de fe. En la imagen analizada del sacerdote (católico) las posibilidades de una profesión profana quedan descartadas por principio; por tanto, ni siquiera se las concibe como un sacrificio que se impone al estado clerical. «En cuanto forma concreta de la religión» el sacerdote, como la religión misma, es el «totalmente otro». Entonces, de acuerdo con esta actitud, la profesión clerical no es objeto de una elección profesional: «El estudiante localiza fuera del ámbito de su voluntad la causa por la que uno llega al sacerdocio. Una vocación que nada tiene que ver con las intenciones propias no puede responder a un acto de voluntad»[26]. El hecho de que la imagen que del sacerdote tienen los jóvenes encuestados se determine por el momento del respeto, está en relación con el sentimiento de no saberse personalmente afectado.

Teniendo en cuenta la concentración de las funciones profesionales del clérigo en el ministerio espiritual de la comunidad eclesial y tratando de concebir la comunidad eclesial como sistema social, es decir, como sistema de funciones, es fácil investigar la posición profesional del clérigo valiéndose de los instrumentos del análisis sociológico de las funciones. Son muchos los estudios de sociología de la comunidad eclesial que presentan materiales en este sentido[27], pero son muy escasas las investigaciones que analizan expresamente las funciones del clérigo[28]. En uno de estos estudios, L. v. Deschwanden parte de tres hipótesis resultantes del concepto de religión elaborado por Berger y Luckmann. Según ellas, el párroco —Deschwanden se limita al sacerdote encargado de una parroquia católica— debe considerarse simplemente como «representante» en

[25] T. Lindner, L. Lentner, A. Holl, *Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern*, Viena, 1963.

[26] *Ibídem*, pág. 31.

[27] Cfr. C. Ward, *Priests and People*, Liverpool University Press, 1961; véanse también los materiales recogidos por G. Bormann, «Die Herkunft der Pfarrer, ein geschichtlich-statistischer Überblick 1700-1965», en: *Soc. Comp.*, año 13 (1966), cuaderno 2, y «Studien zu Berufsbild und Berufswirklichkeit evangelischer Pfarrer in Württemberg: Tendenzen der Berufseinstellung und des Berufsverhaltens», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.

[28] En alemán deben citarse, principalmente: G. Wurzbacher y otros, *Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft. Soziologische Studien zur Berufssituation des evangelischen Pfarrers*, Hamburgo, 1960; L. von Deschwanden, «Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters», en: *IJRS*, tomo IV, op. cit.

un «mercado religioso» amplio y vario. La religión por él representada tiene carácter público y solo puede actualizarse directamente en determinadas formas establecidas; pero, por otra parte, una religión realmente creída y practicada tiene su punto de gravedad en la esfera privada. El sacerdote tiene totalmente cerrado el acceso a la misma, y esto, junto con el enraizamiento de la posición del sacerdote en el sistema institucional de la iglesia, da lugar a un primer conflicto estructural funcional. Además, la posición del sacerdote en el sistema de la iglesia englosa tanto su vida personal como su vida pública. Por esto, Deschwanden habla de la función del sacerdote como *función total*. «Para nosotros, lo que caracteriza esta función se expresa en el concepto *carisma*. Nuestra tesis es que, en todos sus segmentos funcionales, se esperan del sacerdote —con intensidad diversa, desde luego— características de una personalidad carismática»[29].

A continuación Deschwanden trata de reproducir el nudo de las interacciones sociales del sacerdote de parroquia, distinguiendo entre interacciones formales e informales desde el punto de vista del sistema de la iglesia y desde el punto de vista del laicado. En este nudo de interacciones se definen los segmentos funcionales típicos en que se mueve el sacerdote de parroquia. El hecho de que se hable de *segmentos* funcionales en vez de hablar de funciones diversas, se debe a que la función del sacerdote que trabaja en una parroquia debe considerarse como tal. Segmentos funcionales característicos frente al laicado serían la administración de los sacramentos, la liturgia, la predicación, la enseñanza, el asesoramiento y la administración. Todos estos segmentos funcionales son específicos en la medida en que en ellos se manifiestan expectativas funcionales definidas con relativa claridad. Cada uno de estos segmentos funcionales plantea diversas exigencias respecto del carisma ministerial o del carisma personal del sacerdote. Así, por ejemplo, en el segmento funcional de la administración de los sacramentos predomina el carisma ministerial, mientras que en el de la predicación predomina el carisma personal. Además de estos segmentos funcionales específicos deben tenerse en cuenta los difusos, sobre todo las funciones relativas al ámbito de los grupos primarios del sacerdote y el segmento funcional de la cura de almas personal-pastoral, que para Deschwanden representa el problema principal de la función sacerdotal. «Desde la Restauración, la interpretación teológica de la misión del sacerdote

[29] L. v. Deschwanden, op. cit., pág. 125.

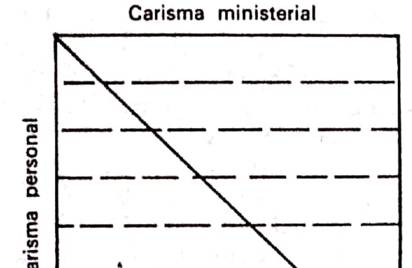
ha acentuado intensamente la pastoral. Ya en el seminario, el candidato al sacerdocio aprende que el objetivo fundamental de la actividad sacerdotal consiste en asistir espiritualmente a los hombres y en dirigirlos a Dios»[30]. Ahora bien, en el encuentro pastoral «la personalidad en cuestión en su totalidad es... objeto del contexto interaccional que, por esta razón, se define de un modo difuso. Pero en una sociedad las interacciones difusas se reducen a la esfera privada con tanta mayor anticipación cuanto mayor sea la especialización de dicha sociedad. Por tanto, el problema del sacerdote consiste en entrar en contacto con el interlocutor difuso en calidad de no-miembro de los grupos primarios en que dicho interlocutor interviene, contacto que, además, es extrañamente unilateral, pues solo se considera la personalidad del interlocutor, no la del sacerdote. A esto se añade que, como siempre, se piensa en el sacerdote como representante de la religión institucional. Ahora bien..., incluso reconociéndola en cuanto tal, la religión institucional no necesita imponerse absolutamente también en la vida privada»[31]. De este modo, el importante segmento funcional de la cura de almas personal-pastoral queda determinado por una incertidumbre difusa, y esta incertidumbre de las posibilidades de las relaciones personal-pastorales crece —como añade Deschwanden— en la medida en que decrece el grado de eclesialidad del interlocutor. «Así se comprende la tendencia a mantener interacciones difusas sobre temas religiosos únicamente con miembros del propio núcleo comunitario.»

Este análisis —que no hemos hecho más que esbozar en sus líneas generales— posibilita una visión panorámica de los conflictos fundamentales de la función del sacerdote. El primer conflicto fundamental deriva del dilema que se establece entre el carisma ministerial y el personal. Atraviesa en vertical la función total del sacerdote y se refleja en el plano de cualquier segmento funcional, «donde las dos formas de carisma tienen relevancia siempre diversa»[32]. Según Deschwanden, la exposición esquemática de lo que venimos diciendo sería la del cuadro de la página siguiente.

En resumen, Deschwanden establece que este conflicto fundamental de la función total del sacerdote no es únicamente «consecuencia de las diversas posibilidades del carisma personal y del carisma ministerial, sino también del alto grado de institucionali-

[30] *Ibídem*, pág. 142.
[31] *Ibídem*, pág. 143.
[32] *Ibídem*, pág. 147.

zación de la iglesia, que, por una parte, concede tan poca libertad de movimientos al carisma personal que éste o se atrofia o resulta disfuncional en relación con la forma vigente de la iglesia, pero al mismo tiempo se le pide una gran intensidad para que la personalidad individual del sacerdote subraye y dé capacidad de persuasión a la proclamación de los ritos»[33]. Para Deschwanden, el segundo conflicto fundamental de la función total del sacerdote está en que, en cuanto representante de la religión institucional,



el sacerdote está obligado constantemente a interesarse por el cultivo de la religiosidad subjetiva, si bien el verdadero ámbito de la misma es la esfera privada, cuyo acceso le está rigurosamente vedado. Esta problemática puede originar en el clérigo «frustraciones tan profundas que prefiere dedicarse a trabajos que más bien le supongan una gratificación»[34], siendo ésta una función que cumplen satisfactoriamente las asociaciones y la comunidad parroquial, dentro de las cuales el sacerdote puede tener la impresión de estar en contacto directo con hombres y, no obstante, tener garantizado un grado relativamente alto de seguridad en relación con la conducta.

La posición del párroco dentro de la organización de la iglesia regional pertenece al campo de objetos de la investigación más global de G. Bormann[35], donde, a base de una gran riqueza de materiales procedentes de la historia de la iglesia de Württemberg, se expone la transformación que las funciones parroquiales han

[33] *Ibidem*, pág. 149.
[34] *Ibidem*, pág. 150.
[35] G. Bormann, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation...*, op. cit.

experimentado a partir del siglo XVI. Bormann demuestra que desde finales del siglo XVIII en el ámbito de la actividad parroquial se ha verificado un desplazamiento de la predicación hacia la actividad docente y que las «verdaderas» funciones de los clérigos evangélicos de Württemberg del periodo anterior se agotaban en el ministerio de la predicación. Todas las demás actividades ministeriales importantes, como catequización, resolución de casos morales, instrucción religiosa, confesión y pastoral parecen ser, entonces, o variaciones del ministerio de la predicación o bien momentos preparatorios o suplementarios del mismo. A lo largo de los siglos en los archivos parroquiales Bormann encuentra repetida la queja de la asistencia defectuosa al culto; y así, aduciendo algunos datos objetivos, puede destruir la tesis según la cual la disminución drástica de la asistencia al culto se sitúa en la segunda mitad del siglo XIX, paralelamente a la instauración de la industrialización y de la concentración urbana. Para ponerse al tanto de la distribución actual de las funciones propias del ministerio parroquial, Bormann analiza los horarios que le presentaron párrocos que trabajaban en comunidades de magnitud, estructura socioeconómica y eclesialidad diversas. Comprueba que las horas de trabajo del clero wurttemburguense se mueven entre los límites extremos de las 55 a las 100 horas semanales y de las 8 a las 14 diarias. La mayor parte del tiempo que emplea el pastor en sus servicios fijos se la lleva la instrucción eclesial; a continuación viene el trabajo con grupos, las reuniones por cuestiones de servicio y solo en cuarto lugar las tareas relativas al servicio religioso, incluyendo la resolución de los casos de moral. Suelen ocupar bastante tiempo las tareas de administración y de representación, unas siete horas, que, incluyendo el tiempo empleado en las reuniones por cuestiones del servicio, llegan a las trece horas por semana. Para Bormann, el hecho de que la enorme cantidad de servicios inevitables reduzca tan considerablemente el tiempo que el pastor puede dedicar a su trabajo pastoral y científico, significa un peligro cierto del ministerio de la predicación. Le parece discutible la tesis de que, hoy, el párroco está en mejores condiciones que antes para concentrarse en sus funciones propias. Según él, se ha reducido enormemente el espacio de que dispone para organizar libremente su trabajo, y la magnitud de las comunidades juega en esto un papel menor, desde el momento en que, en cualquier caso, las obligaciones existentes con anterioridad a todo ministerio parroquial gravan notablemente a todo pastor.

Bormann investiga con todo detalle los problemas de comunicación y de dirección que plantea la organización de la iglesia re-

gional[36]. En este contexto se pronuncia sobre el problema, tan poco tratado a pesar de su importancia, del modo como se crea y se transforma el saber teológico dentro de los sistemas de funciones que constituyen la organización eclesial. Estudia sobre todo los efectos a que las diferencias y conflictos de posición dan lugar en el clero en relación con la estructura del saber teológico. Estas investigaciones de Bormann debieran impulsar a la futura sociología de la iglesia a un análisis sistemático de la estructura lógico-verbal del saber teológico en su distribución en los diversos complejos funcionales dentro del sistema de la iglesia. Hasta la fecha, apenas si se han tenido en cuenta las ideas que en torno a esta serie de problemas desarrolló ya Max Weber[37]. Max Weber insiste en que la racionalización de las representaciones metafísicas, la creación de una ética específicamente religiosa y la integración de ambas en un sistema teológico son consecuencia de la aparición de un sacerdocio profesional que se ocupa permanentemente del culto y se prepara para resolver los problemas concretos de la dirección espiritual. Lo más próximo a esta idea es la investigación de la estructura del saber teológico en el sentido de analizar hasta qué punto mediante él pueden racionalizarse y convertirse en «teorías prácticas» las funciones profesionales típicas del sacerdocio y sus conflictos funcionales. Max Weber destaca la importancia que las funciones profesionales sacerdotales de la educación, la predicación y la pastoral tienen en el proceso de la creación del saber teológico (proliferación de los dogmas) y demuestra que, en tanto que el profetismo y el intelectualismo crearon la sistemática interna del sistema de la fe cristiana, la religiosidad de la pequeña burguesía laica y la cura de almas clerical determinaron la adaptación casuística de dicho proyecto total a las exigencias de la cotidianeidad pastoral. Un análisis actual del saber teológico, realizado tanto desde el punto de vista del sistema de funciones propio de la iglesia, como desde el punto de vista de las relaciones marginales del sistema eclesial dentro de la sociedad, debería tener en cuenta dos tendencias evolutivas del saber teológico que pueden derivarse del material existente de las investigaciones sociológicas de la iglesia. *En primer lugar*, la posición especial del sistema eclesial frente a otros grandes sistemas sociales obliga a articular la posición propia dentro de los conflictos del sistema incluso con exigencias teóricas.

[36] Cfr. infra, pág. 189 ss.
[37] M. Weber, «Religionssoziologie», en: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., especialmente págs. 332 ss., 359 ss.

En segundo lugar, este tipo de conflictos del sistema, incluso entre sistemas eclesiales de confesiones diversas, se da en las sociedades industriales evolucionadas bajo un imperativo de coexistencia, que, por ejemplo, en la teología ecuménica, pero también en las formas de expresarse la religión cultural, determinan la constitución de sistemas teóricos que resuelven los conflictos y eliminan las disonancias. Cabe suponer que estas dos tendencias evolutivas se asocien a realidades diversas de organización y, entonces, un análisis de estas asociaciones podría dar por resultado un fecundo campo de edificación de la sociología del saber orientada en sentido empírico.

J. H. Fichter ha llevado a cabo un estudio general sobre el tema «religión como profesión»[38]. En él investiga el reclutamiento, la formación y el cumplimiento de las funciones profesionales del clero católico de los Estados Unidos. Para Fichter, el sistema de reclutamiento de la iglesia católica tiene una intensidad especial, y sus fuentes principales son la familia católica, la escuela católica y, finalmente, la comunidad parroquial con sus actividades de grupo. Fichter censura el «módulo infantil de conducta» de dependencia constante que predomina en la formación de los sacerdotes y que, en parte, se explica por el hecho de que a los niños se les recluta en edad muy temprana, pero que también se debe a la definición eclesial-oficial de las exigencias impuestas a la profesión sacerdotal. Este módulo crea determinadas posibilidades sociales que, más adelante, se le impondrán al sacerdote en el ejercicio de su actividad, contrariando y obstaculizando el desarrollo de las iniciativas y de la conciencia de responsabilidad en su campo profesional. Fichter cree, además, poder comprobar que la sociedad norteamericana tiene un concepto relativamente alto de la profesión sacerdotal, aunque al definir el status social de la misma aparezcan disonancias importantes: carece de familia propia para poder considerarla en la adscripción de status; sus ingresos son relativamente bajos y, en general, no procede de las clases superiores de la sociedad. Pero, por otra parte, disfruta de importantes compensaciones no económicas, tiene una cierta significación funcional en la cultura del tiempo libre de la sociedad norteamericana, se encuentra jerárquicamente en una posición destacada respecto de los laicos y goza de una formación en general superior.

Fichter tiende a considerar la vocación sacerdotal como *profesión* en el sentido que a este concepto se da en la sociología de

[38] J. H. Fichter, *Religion as an Occupation. A Study in the Sociology of Professions*, University of Notre Dame Press, 1961.

la vocación. Son profesionales las vocaciones que se apoyan en un saber especializado y en una competencia técnica en la misión de salvaguardar los bienes superiores, en una valoración inferior del aspecto comercial y en una relación especial de confianza entre el profesional y sus clientes. Estas características son válidas para muchos de los roles profesionales que determinan la posición del sacerdote en la parroquia. No obstante, un rol fundamental, clave, de la profesión clerical consiste en ser miembro del sistema organizado de la iglesia y en este caso no se cumplen las notas características de la profesión clerical. Este conflicto de roles es menos relevante en el caso de las órdenes religiosas, debido a que sus prescripciones vocacionales se definen más intensamente mediante la misión de su profesión. Al conflicto funcional del clero parroquial que surge entre el principio profesional, que secunda mediante el dominio de múltiples tareas comunitarias, y el principio burocrático-jerárquico, que tiene que secundar por su vinculación al sistema organizado de la iglesia, responde un conflicto a nivel de organización en el mismo sistema eclesial. Por un lado, hay que dar lugar al principio de la profesionalidad para cumplir ante todo, de la manera más completa y perfecta posible, las tareas pastorales de la iglesia; por otra parte, hay que evitar una extensión de las tendencias de profesionalización en la profesión clerical, a fin de impedir los fenómenos de disolución que puedan surgir en el sistema eclesial y favorecer la unidad entre doctrina y organización. Este conflicto está más profundamente enraizado en la estructura del eclesialismo católico que en la del protestantismo; y en épocas en que las relaciones entre el sistema eclesial y el mundo exterior son tensas, como, por ejemplo, en la época actual, determina crisis cuya solución por lo general se busca en el restablecimiento del equilibrio interno del sistema eclesial mediante los castigos disciplinarios y el refuerzo de la autoridad doctrinal.

4.3. Iglesia y secta.

La distinción entre iglesia y secta pertenece al instrumental conceptual clásico de la sociología religiosa. Los trabajos más importantes de la antigua sociología religiosa sobre este tema se deben a E. Troeltsch, Max Weber y H. R. Niebuhr[39]. Con el material

[39] Max Weber, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, op. cit.; idem, «Religions-

preferentemente histórico por ellos elaborado, y a través de las definiciones —características suyas— de la iglesia y de la secta, esos autores han venido definiendo hasta hoy la discusión de este tema. Ultimamente, son muchos los estudios empíricos sobre los fenómenos de las sectas, sobre todo en el área anglosajona, que adoptan una actitud crítica frente a la formulación clásica del tema iglesia-secta, con el propósito de llegar a una nueva comprensión, desde el punto de vista de la totalidad de la sociedad, del fenómeno de las sectas. Dicho propósito se relaciona preferentemente con la teoría de las clases sociales y con la de las minorías sociales.

Para Ernst Troeltsch la iglesia es una institución que afecta a toda la sociedad y engloba todas las clases. Esta función relativa a la totalidad de la sociedad la satisface mediante módulos de conducta y normas diferenciados. No obstante, la única forma de asegurar su existencia como institución de toda la sociedad consiste en asociarse cada vez más íntimamente a las clases sociales dominantes. Sin embargo, sus esfuerzos para estar a disposición de todos los grupos de una sociedad están presididos en última instancia por su interés en asegurar el orden general como parte integrante que es del mismo, lo cual implica una serie de posibilidades que permitan la determinación del orden general, por lo menos en los casos extremos. Por el contrario, la secta adopta frente al mundo, el Estado y la sociedad, una actitud de indiferencia, resignación o animosidad. Entra en relación íntima con las clases inferiores y con todos los grupos opuestos al Estado y a la sociedad. Desde esta posición tiende a desarrollar una serie de teorías sobre la transformación del mundo que, sin embargo, con bastante frecuencia, se basan en un desconocimiento profundo de la complicada situación vital de las clases inferiores o marginales. La animosidad de la secta frente al mundo es, ante todo, una oposición a todas las ordenaciones del mundo impuestas por la autoridad y no tanto una oposición a los signos de la vida cotidiana. La hostilidad de las sectas frente a los *status quo* sociales (y eclesiales) puede presentar diversos matices: reconocimiento de las desigualdades sociales en un comunismo global de amor exigencia de igualdad y de equi-

soziologie», en: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., *passim*, y *Herrschaftssoziologie*, op. cit., pág. 916 ss.; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Stuttgart, 1922, reimpresión Aalen, 1961, especialmente II, 9 y III, 4; ídem, «Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie», tomo IV de *Gesammelte Schriften*, Tubinga, 1925, especialmente III; H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (1929), reimpresión Cleveland (Ohio), [6]1962.

paración de derechos, bajo la forma de una evasión del mundo vinculada a la idealización del sufrimiento, bajo la forma de aspiraciones pacíficas a la reforma de la iglesia y del Estado, bajo la forma de programas revolucionarios que, apelando al Apocalipsis y al Antiguo Testamento, no se detienen ante el empleo de la fuerza. La solidaridad, la igualdad, la simpatía y la ayuda mutua son las virtudes religiosas de las sectas.

Max Weber ve en la iglesia una institución sobrenatural que administra los bienes de la salvación como una función de fideicomiso. La vinculación a la misma es obligatoria en el sentido de que se basa en el nacimiento, no en la decisión libre. Por el contrario, para él las sectas son una asociación de tipo voluntario de personas cualificadas exclusivamente desde el punto de vista religioso, en la que se ingresa libremente desde el momento en que se satisfacen las condiciones de admisión (preservación religiosa). Por tanto, según Max Weber, la diferencia esencial entre iglesia y secta está en que la iglesia tiene carácter de institución, mientras que las sectas lo tienen de asociación voluntaria, sin olvidar las diversas modalidades subsiguientes de adscripción y de ingreso. A diferencia de Troelstch, en su definición de iglesia y secta Max Weber no acude a características específicas de clase. Con todo, en sus investigaciones históricas, sobre las sectas protestantes preferentemente, demuestra que, como todas las asociaciones libres, las sectas son un fenómeno típico de la clase media. Desde el punto de vista de la estructura de la sociedad, las sectas constituyen, según él, un vehículo de ascenso al círculo del empresariado medio burgués y de la propagación del ethos económico capitalista-burgués en círculos amplios de la burguesía media.

Niebuhr comparte básicamente la definición de Troeltsch, que involucra de antemano momentos específicos de clases. Sin embargo, interpreta la relación íntima existente entre la creación de una secta y la situación social de las clases inferiores en el marco de una teoría más general de las minorías, de forma que, según él, también otros grupos sociales —minorías étnicas, grupos migratorios—, en cuanto marginados por la sociedad, podrían mostrar una predisposición para la formación de las sectas. A continuación Niebuhr desarrolla dinámicamente la distinción entre iglesia y secta establecida por Troeltsch, distinción que, aunque desarrollada a base de un material histórico, sin embargo, responde a una concepción estática. Niebuhr ve en la secta el punto de partida de un proceso de evolución social que, al mismo tiempo, es un proceso de ascensión social: «El proceso natural de la sucesión de generaciones modifica con el tiempo el carácter sociológico del fenómeno de las sectas, y esta modificación estructural determina invariablemente transformaciones doctrinales y éticas. Por su misma esencia, el tipo de organización de las sectas solo tiene validez para una generación... Con el tiempo, la secta va adquiriendo el carácter de una institución educativa y disciplinaria, con el fin de conformar la generación siguiente con los ideales y costumbres tradicionales... Además, el ascetismo que, por lo general, propagan las sectas, traducido en trabajo y en hábito de consumo determina con frecuencia una elevación del nivel de vida...»[40]. Lo que lamentaba ya Wesley para su metodismo y demostraba Max Weber en el caso concreto de los cuáqueros, tiene ahora valor general: las virtudes ascéticas típicas de las sectas determinan necesariamente una elevación social y, por tanto, eliminan su propio carácter de sectas, contra la voluntad de los responsables del ascetismo. De esta forma, en el transcurso del tiempo, las sectas se acercan cada vez más al sistema eclesial establecido que, de alguna forma, las integra en sí mismo; o bien, cuando no existe un sistema reconocido a nivel de iglesia popular, se constituye un sistema de denominaciones establecidas cuyas delimitaciones siguen las líneas de división social, económica y étnica de una sociedad. Las constituciones de estas denominaciones, que suponen el ascenso a partir de las sectas, más que concepciones teológicas reflejan las experiencias sociales y políticas de la confesión en cuestión y los intereses de los grupos cambiantes. Lo que se presenta como teología denominacional hunde sus raíces en la relación entre la vida religiosa y los condicionamientos culturales y políticos de los grupos denominacionales. Los sistemas denominacionales de doctrina constan de racionalizaciones teológicas de motivos y situaciones profanos y de reflexiones intelectuales de condicionamientos básicos de tipo social y cultural. De este modo, en el marco de la misma confesión fundamental cristiana, a la que se subordinan todas las denominaciones, se fundan teológicamente, se apoyan diversamente o se rechazan los principios de la propiedad privada, de la democracia y de la esclavitud de acuerdo con la situación sociocultural del grupo denominacional. Para Niebuhr, el fallo del denominacionalismo está en la incapacidad del sistema eclesial denominacional para trascender los condicionamientos sociales, que lo convierten en una organización clasista. Al mismo

[40] Versión libre según H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, *ibidem*, pág. 19 ss.

tiempo, este fallo es el motivo de que el sistema denominacional provoque constantemente la creación de nuevas sectas.

Prescindiendo de los numerosos ensayos, sociológicamente irrelevantes, de explicar la formación de las sectas partiendo exclusiva o predominantemente de las controversias doctrinales de tipo teológico o de las diferencias fundamentales de vivencia religiosa[41], se puede intentar sistematizar la contribución de la amplia discusión, vinculada a la teoría de las sectas de la sociología clásica, en torno a la relación entre iglesia y secta, tal como lo ha hecho P. Dienel en su investigación de cinco modelos mentales sobre la iglesia y la secta:

«1. En un primer modelo las sectas y la iglesia pueden concebirse como una *oposición* irreductible entre dos magnitudes.
Esto afecta, por ejemplo, a la definición teológica... La secta se define casi siempre partiendo de la dogmática propia de la iglesia en cuestión: la secta enseña cosas falsas; la iglesia, la verdad. Cabe también la argumentación histórica: la secta es reciente, la iglesia es primitiva...
Asimismo, en el uso no teológico de los conceptos se parte primordialmente de tal oposición. Hay distintas maneras de establecer los criterios de su definición. Así, por ejemplo, las dos grandes iglesias... se distinguen de las sectas en el plano del derecho político. Las sectas y las iglesias pueden concebirse también desde el punto de vista de la cantidad: pocos elementos constituyen una secta, muchos una iglesia. Se puede, todavía, relacionar los conceptos con las clases sociales: la secta es un fenómeno que se da en círculos socialmente inferiores, mientras que las clases superiores se atienen a la iglesia. Cabe aún una concepción tipológica de ambos conceptos. Max Weber y Ernst Troeltsch los emplean en este sentido...
La concepción de iglesias y sectas como una oposición irreductible resulta inadecuada. No es suficiente para describir la realidad social. Es preciso diferenciar más los conceptos.

2. Así, pueden concebirse las sectas y las iglesias como casos específicos de una *serie* de tipos diversos...
Analizando las (diversas) clasificaciones... se tiene pronto la impresión de que son abstracciones que designan los grados de un proceso que puede pensarse como continuo. Entonces nos encontramos con el tercer modelo.

3. Las sectas y las iglesias son casos límite de un proceso evolutivo... La evolución de la secta hacia la iglesia no se produce con la misma intensidad en todos los puntos que la revelan. El proceso se desarrolla, más bien, en los ámbitos concretos, a base de contraposiciones temporales, si es que pueden señalarse, entre otras cosas, los elementos dependientes de la selección de

[41] Cfr. K. Hutten, *Seher, Grübbler, Enthusiasten*, Stuttgart, [10]1966; ídem, *Die Glaubenswelt des Sektierers*, Stuttgart, [2]1965.

las notas definitorias en que se basan concretamente los conceptos de iglesia y de secta.

4. Así, pues, en cuarto lugar, las iglesias y las sectas pueden concebirse como elementos que, en un grupo dado, establecen una cierta *relación mixta*...

5. En un quinto modelo mental las sectas y las iglesias pueden concebirse como partes de un *sistema de comunicación*...
Entendiendo por iglesia el sistema en el que una sociedad ha institucionalizado, a un nivel asequible a todos, la solución de los problemas últimos, la función de las sectas debe describirse de un modo distinto desde la perspectiva del centro de gravedad: en la secta se institucionaliza el problema y la inquietud. Además, las sectas pueden concebirse como zona neutral de sedimentación de formas existenciales propias de la iglesia popular. Una sociedad —y una iglesia— se adapta a las circunstancias cambiantes sirviéndose de pequeños grupos que afrontan los problemas y anticipan posibles soluciones. La secta hace cosas que, en cuanto tal, la iglesia no está en condiciones de realizar...»[42].

Por útil que resulte esta distinción de cinco modelos de pensamiento sobre el esquema iglesia-secta, también se refleja la debilidad del mismo, aunque es claro que da dinamismo a todos los demás modelos, aun cuando se trata de variaciones del primero, según el cual la iglesia y la secta son —como siempre— la contraposición de dos formas radicalmente diversas de organización religiosa. Esta estructura dicotómica, característica del esquema tradicional iglesia-secta, se relativiza enérgicamente en los modelos mentales de los «elementos mixtos» y de los «vasos comunicantes», y no es ninguna casualidad que estos modelos daten de fechas recientes y deriven de investigaciones empíricas que, ya desde su comienzo, relacionan el esquema iglesia-secta con problemáticas sociológicas de carácter general, imponiéndose sobre la dicotomía de este esquema, sin renunciar del todo, desde luego, a la distinción analítico-conceptual. La postura más avanzada es la adoptada por W. Goddjin en un estudio teórico[43] en el que inserta la distinción entre iglesia y secta en un concepto del pluralismo religioso, en el cual esta distinción tiene todavía una cierta significación, aunque se la clasifique dentro de un cuadro de referencias amplio y teóricamente diferenciado y no se la conciba ya *dicotómicamente*, sino *dimensionalmente*. En

[42] P. Dienel, «Kirche und Sekte I. Einblick in eine empirische Untersuchung in Form begrifflicher Erwägungen», en: D. Goldschmidt, J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, op. cit.

[43] W. Goddijn, «Kirche und Sekte II. Soziologische Betrachtungen über Gruppendifferenzierungen des Christentums», *ibidem*.

todo caso, no debería olvidarse que el concepto que Niebuhr tiene del denominacionalismo apunta en esta misma dirección. El camino así trazado lleva a una teoría de los sistemas sociales de religión sobre la que volveremos más adelante (Capítulo V). Por el momento, nos ocuparemos de algunos de los conceptos que, en las investigaciones empíricas, se asocian al esquema iglesia-secta con el propósito o el efecto de liberarlo de su estructura dicotómica.

La vinculación del esquema iglesia-secta con la teoría de las clases sociales (Troeltsch y —en la investigación— Max Weber) y con una teoría de las minorías sociales (Niebuhr), es decir, en un sentido más general, con una teoría de los conflictos sociales, se apoyaba ya en la elaboración clásica del tema iglesia-secta, si bien en el sentido restringido de que las categorías iglesia y secta se definen preferentemente a base de su oposición recíproca para, a continuación, asociarse a las variables de la teoría de la estratificación o de las minorías. A partir de esta base pueden seguirse tres líneas evolutivas de la investigación y de la discusión teórica. A la primera línea, la relación múltiple entre la formación de las sectas y la privación social (tanto en las clases inferiores como en las minorías) le sirve de motivo para analizar el fenómeno de las sectas mediante la tesis frustración-compensación. Las típicas propiedades grupísticas de las sectas, como, por ejemplo, el sentimiento del nosotros, una emocionalidad elevada, el cultivo de un ethos activo (mejora del mundo) o pasivo (sufrimientos, pobreza) se explican como mecanismos individuales o sociopsicológicos de nivelación respecto de la discriminación en una sociedad, discriminación experimentada objetivamente y/o vivida subjetivamente. Esta concepción en rigor la defiende Argyle, pero, como motivo de pensamiento, aparece también en muchos otros investigadores.

Apoyándose fundamentalmente en investigaciones diacrónicas, que posibilitan la observación exacta de los desarrollos, la segunda línea distingue entre la *aparición* de las sectas a partir de situaciones de privación y de discriminación y su *evolución* posterior, considerando no solo las diversas situaciones vivenciales de la primera, de la segunda y de las sucesivas generaciones, sino también los cambios introducidos en el entorno social, el cual antes liberó impulsos para la formación de las sectas, pero ahora, al cambiar, puede introducir un cambio funcional de la secta y, en consecuencia, conflictos internos dentro de ella. Finalmente, el progreso económico de miembros particulares de la secta o de la secta en cuanto grupo puede jugar un papel especial ya en la primera generación como consecuencia de las fuerzas organizadas y liberadas

dentro de la secta. En lugar de la privación económica como estímulo para formar parte de la secta, aparece con frecuencia el motivo de la inferioridad cultural, con modos de conducta totalmente distintos y que casi siempre se refuerza, desde el entorno, precisamente por la nota de vinculación a la secta[44]. Este tipo de diferenciaciones en la relación entre las sectas y las clases sociales o —en su sentido más general— la estructura social, que invariablemente tiene presente la identificación fundamental de las iglesias establecidas con el «establishment» social como punto de comparación, se completa en última instancia por la observación de que hay sectas *de la clase media* que ya en el *statu nascendi* no reclutan sus adeptos de las clases inferiores. Un ejemplo muy conocido es el de la *Christian Science*, cuyos miembros proceden en general de las clases medias y de los estratos superiores de las clases más bajas intensamente orientados hacia el desarrollo. En cuanto grupo que integra los valores socialmente válidos (salud, felicidad, perfección) funciona también —en el sentido de la tesis de la frustración— como un sistema terapéutico para sus adeptos, aunque sobre la línea de una ética positiva, según los módulos de la sociedad establecida, y recibiendo standards admitidos cuasi-racionales de pensamiento y de conducta que, a su vez, resultan difícilmente accesibles a los individuos de las clases inferiores[45]. Por consiguiente, este tipo de sectas de la clase media refuerza las motivaciones y modos de conducta ya dados y admitidos. No eleva ninguna protesta, ni interior ni exterior, contra el orden, sino que su contenido y objetivo es la consolidación y la justificación concreta de una situación en él existente, pero también, en casos aislados, la resistencia interior frente a peligros reales o ficticios de una pérdida de la situación. Cuando sobre la base de todas estas diferenciaciones empíricas se satisface la relación polar entre iglesia y secta, bajo los más diversos puntos de vista, en el sentido de una tipología plurimembre[46], entonces hay que distinguir, en relación con la asociación sectas-clases sociales, entre sectas específicas de las clases inferiores y sectas específicas de las clases medias, defendiendo, por regla gene-

[44] Cfr. entre otros, B. R. Wilson, *Sects and Society. A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain*, Londres, Melbourne, Toronto, 1961, pág. 320 ss.

[45] Sobre la *Christian Science* con todo detalle, B. R. Wilson, *Sects and Society*, op. cit., II.

[46] Véase, por ejemplo, la tipología de J. M. Yinger, donde se distingue entre iglesia universal, «Ecclesia», iglesia de clases o denominación, secta establecida y secta: *Religion, Society, and the Individual*, op. cit., pág. 148 ss.

ral, las primeras doctrinas elementales básicas o revolucionarias, y las segundas, doctrinas que afirman el mundo y legitiman la propia situación privilegiada[47]. La contribución más diferenciada a esta línea evolutiva de la discusión en torno a las sectas nos la ofrece L. Pope en su estudio sobre Gastonia[48]. Pope vincula intimamente con consideraciones relativas a la teoría de las clases el teorema de la evolución, establecido por Niebuhr, según el cual las sectas evolucionan hasta convertirse en denominaciones, tratándose de una evolución irreversible, ya que el vigor primigenio y el primer entusiasmo de las sectas se pierden irremediablemente una vez que se ha producido el paso a la denominación. Inversamente, el grado de adquisición, por parte de una secta, del carácter denominacional, varía con el porcentaje de obreros que haya entre sus filas. De todas formas, la evolución no se verifica de modo que todos los adeptos en conjunto progresen socialmente en sentido paralelo al paso de la secta a la denominación: el espíritu de la secta convierte a sus adeptos más bien en *buenos* obreros que en nuevos propietarios en posesión de medios de producción. Pero precisamente así, los miembros de la secta ganan en respetabilidad. Pierden su carácter de protesta y se adaptan cada vez más a la cultura vigente. Si en este proceso pierden una serie de miembros culturalmente extraños, sin embargo ganan en miembros privilegiados desde un punto de vista cultural y económico. Según Pope, la motivación específicamente progresiva del clero juega un papel decisivo. Para poder comprender mejor el paso de la secta a la denominación, Pope estudia 21 planos en que se da dicha evolución. Entre los factores que la impulsan cita, junto a los económicos y culturales, factores de organización, tales como la creación de prácticas rituales de admisión sustituyendo al principio de espontaneidad y de confusión, la creciente colaboración con las iglesias y denominaciones establecidas y, consiguientemente, el alejamiento paulatino de otras sectas, la creciente profesionalización del clero y la acentuación de la educación religiosa que, poco a poco, se va sobreponiendo al fervor evangélico inicial. La religiosidad doméstica retrocede; la responsabilidad de la vida religiosa en sentido estricto se delega cada vez más en los elementos de la organización oficial. La vida

[47] Cfr. D. O. Moberg, *The Church as a Social Institution. The Sociology of American Religion*, Englewood Cliffs, N. J., 1962, III; B. Johnson, «A Critical Appraisal to the Church-Sect-Typology», en: *Am. Soc. Rev.*, año 22 (1957), págs. 88-92.

[48] L. Pope, *Millhands and Preachers. A Study of Gastonia*, New Haven, [5]1965, especialmente pág. 118 ss.

religiosa se estandardiza progresivamente, y, paralelamente, la conducta de los adeptos en relación con el servicio divino adquiere un carácter pasivo. Cada vez se adoptan más los standards culturales de tipo general, traduciéndoselos en definiciones prácticas de las tareas religiosas, y, poco a poco, a la primitiva actitud sectaria de frustración sustituye un afán, religiosamente satisfecho, de triunfo, que se orienta en el sentido del standard sociocultural dado[49].

¿Puede concebirse el fenómeno de la secta como un mecanismo que expresa en términos religiosos la anomia social y que va agotándose poco a poco, en el que al mismo tiempo la religión de una sociedad que favorece la anomia se refleja como situación inamovible de la misma desde el momento en que pone a disposición de la protesta anómica medios para expresarla y para realizarla? Esta interrogante determina la *tercera* línea evolutiva de la discusión en torno a las sectas, donde se generalizan las conclusiones de las investigaciones y los teoremas de la segunda línea evolutiva en el cuadro de referencias de una teoría de la anomia social. Esta línea de la discusión sufrió un impulso decisivo, entre otras cosas, al estudiar el fenómeno de las sectas de las clases medias. Tales sectas parecen ser típicas de una sociedad de movilidad elevada, en la cual no se da ya una clara estructura de clase. Parece que las sectas explican con bastante exactitud su propio origen a partir de conflictos socioculturales de norma y de conducta que, aun cuando no pueden solucionarse en el marco de un sistema cultural y social establecido, sin embargo están condicionados por él y de él dependen, y entonces es fácil comprender la antigua interpretación del fenómeno de las sectas, interpretación realizada desde el punto de vista de la teoría de las clases y de las minorías, como un caso especial de esta interpretación más general. La aparición y el modo de funcionar de las sectas se basan en una situación condicionante anómica que afecta a toda la sociedad. En dicha situación la privación interviene menos en cuanto tal que como expresión de valores socioculturales no realizados en plenitud. En la formación de las sectas estos valores sustituyen al sistema, al que desde luego no representan en su totalidad, y en los medios expresivos reemplazan, radical y unilateralmente, a toda la sociedad, a la vez que en

[49] R. Dynes ha publicado un estudio que se basa en el grupo de factores de Pope, que recoge en 24 puntos dicho grupo al que, además, distribuye en una escala que va de la iglesia a la secta, pudiendo de este modo estudiar actitudes típicas: «Church-Sect-Typology and Socio-economic Status», en: *Am. Soc. Rev.*, año 20 (1955), págs. 471-480, reimpresión en J. M. Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, op. cit.

el modo concreto de funcionar las sectas proporcionan a sus adeptos posibilidades de restituir afectivamente dichos valores. El sistema sociocultural establecido, incluido el sistema eclesial, puede responder también ante todo con represiones en el momento en que la simple existencia de las sectas le obliguen a desarrollar mecanismos de adaptación que obstaculicen el interés que, tanto a nivel de la sociedad en general como de sus adeptos, tienen las sectas por restituir los valores socioculturales. En la nueva situación, en cuanto organización y en cuanto sistema doctrinal, la secta o se integra en el sistema total o subsiste como sistema parcial «con modificación de funciones». La forma concreta, la celeridad y el resultado de este proceso, que no ha de entenderse ni como evolución lineal ni como ciclo típico-ideal, sino como un proceso riguroso del cambio social, no dependen únicamente de las posibilidades que el grupo sectario primitivo tiene de distanciarse —incluso geográficamente— de su entorno, sino también, y en gran medida, de la estructura y el contenido del sistema eclesial establecido en cada sociedad. En este caso habría que tener en cuenta la tesis general de Yinger, según la cual, en las sociedades complejas, el protestantismo tiende a crear y a perpetuar estructuras religiosas diversas mientras que el catolicismo refleja más bien las variaciones de la situación de indigencia sociocultural y religiosa *dentro de* su módulo de cultura[50]. Además, está el factor determinante de cuál de los dos grandes sistemas eclesiales cristianos predominan en una sociedad determinada y el modo como el sistema eclesial establecido se orienta formal o informalmente al orden social. Sin duda ninguna, la reducción a nivel doméstico de las subculturas religiosas y de las sectas constituidas desempeña un papel decisivo en el desarrollo del ecumenismo como sistema de organización y como ideología.

En cuanto al contenido, esta actitud, que considera el problema de las sectas en el marco de una teoría de la anomia social, se orienta hacia el análisis de procesos sociales que terminan en desorganización social, en desorientación cultural y en una acumulación de situaciones conflictivas biográficas insuperables. Los procesos de industrialización y de concentración urbana, los cambios estructurales en el mercado del trabajo y en los movimientos de emigración y de evasión ocupan el primer lugar[51]. Sin embargo, la atención

[50] Véase J. M. Yinger, *Religion, Society, and the Individual,* op. cit., pág. 134.
[51] Véase el resumen de D. O. Moberg, *The Church as a Social Institution,* op. cit., pág. 108 ss.

se dirige asimismo a los conflictos resultantes del hecho de que, en determinadas situaciones sociales, no coinciden las pretensiones con las realizaciones de los individuos o de los grupos, sea porque la capacidad efectiva no responde satisfactoriamente a la pretensión impuesta desde fuera, sea porque un nivel *internalizado* de pretensiones entra en conexión con la propia capacidad de realización. Al igual que las situaciones conflictivas, antes citadas, de carácter más estructural, este tipo de conflictos da lugar a situaciones sociales marginales que urgen una solución grupística de su situación problemática, ofreciendo a la existencia individual marginada la posibilidad de lograr, eliminando las dificultades socioculturales y psíquicas opresoras, seguridad y reconocimiento al margen del sistema en cuyos límites se encuentra, y, al mismo tiempo, la posibilidad de acceder, por encima de los grupos marginales que garantizan la seguridad y el reconocimiento, a un proceso de readaptación al sistema. Dada la posición marginal, lo más natural es plantear en términos radicales el problema del núcleo axiológico del sistema, en cuyo margen se siente oprimido, a pesar de lo cual sabe que depende de él. La formulación concreta de este problema y su traducción a módulos de pensamiento y de conducta específicamente grupísticos depende en gran medida de la constitución del sistema eclesial establecido y de sus interferencias con el orden de la sociedad total. Un sistema eclesial de organización pluralista favorecerá la formación explícitamente religiosa de grupos marginales y, por tanto, la creación de sectas en sentido estricto. En una sociedad dotada de un sistema eclesial oficial o popular que se ha segmentado a sí mismo desde el punto de vista religioso y que, en consecuencia, se ha situado en una posición marginal, la formación explícitamente religiosa de grupos marginales solo será posible cuando se busque en la fuga del mundo o en el ritualismo la solución de los problemas a partir de su estructura o de la disposición de los afectados. Si se pretende resolver los problemas a base de innovaciones y de rebeliones[52], el grupo marginal solo se formará, en general, en los módulos de pensamiento y de conducta establecidos religiosamente en sus capas más profundas. En este caso, la categoría del sectarismo se estiliza hasta convertirse en una categoría cultural. Por el contrario, los sistemas eclesiales oficial y popular

[52] Nos apoyamos en el esquema desarrollado por R. K. Merton de las formas de la anomia y de las reacciones ante la misma. En dicho esquema se distingue entre «conformity», «innovation», «ritualism», «retreatism» y «rebellion»: *Social Theory and Social Structure,* Glencoe y Londres, 1964, IV y V.

que presentan un elevado índice de interferencia con el orden social y político vigente, y que, además, están expuestos a la censura de «mundanización», tienden una vez más a impulsar la creación de sectas religiosas en sentido estricto en el contexto de procesos de desorganización social y de desorientación cultural.

Un estudio, extraordinariamente interesante, en el que la aparición repentina de las sectas se concibe como respuesta a la anomia social, es el trabajo de Poblete en torno al movimiento pentecostal de los puertorriqueños de Nueva York[53]. Partiendo de las formas y motivos de la inmigración puertorriqueña y de su deficiente integración en la vida urbana de Nueva York, Poblete estudia cómo se transmite psíquicamente a los diferentes individuos la situación socialmente anómica de este grupo y cómo este proceso de transmisión da lugar a modos de pensamiento y de conducta colectivos religiosamente organizados, en los cuales se refleja no solo el antagonismo con las nuevas circunstancias socioculturales, sino también el antagonismo retroactivo con el sistema integral-católico del país de origen. En su parte general, el trabajo de Poblete se resiente por generalizar las notas estructurales del caso observado del movimiento pentecostal puertorriqueño de Nueva York, atribuyéndolas a la sociedad moderna en general, de donde deben inferirse, en lógica especulativa, la génesis de los modernos movimientos colectivistas, tales como el socialismo y el fascismo, y, finalmente, la aparición de las supuestas «masas solitarias» contemporáneas.

Resumiendo en la teoría de las sectas el concepto de anomia, Poblete constata que siempre que una parte de la población queda desplazada a la periferia sociocultural se da una disposición para la creación de nuevas sectas, constituyendo una cuestión secundaria el problema de los elementos que determinan preferentemente esta posición marginal: el nivel de formación, la posición económica, la situación de satisfacción o de insatisfacción psíquicas o el lugar que se ocupa en la organización religiosa. Mediante un mecanismo ideológico especial, las sectas sustituyen la posición social, percibida como de grado inferior, por la religiosa, introduciendo con

[53] R. Poblete, «Sociological Approach to the Sects», en: *Soc. Comp.*, año 7 (1960), págs. 383-406; ídem y Th. F. O'Dea, «Anomie and the 'Quest for Community'. The formation of Sects among the Puerto Ricans of New York», en: *The Am. Cath. Soc. Rev.*, año 21 (1960), núm. 1; también: J. Holt, «Holiness Religion: Cultural Shock and Reorganization», en: *Am. Soc. Rev.*, año 5 (1940), págs. 740-747; A. T. Boisen, *Religion in Crisis and Custom. A Sociological and Psychological Study*, Nueva York, ²1955.

frecuencia complicados grados de religiosidad. El distanciamiento efectivo de la sociedad se compensa con la exigencia teológica de separación del mundo. Desde el principio, el dilema de las sectas consiste en que, en su propia «sociedad», crean standards de asociacionismo extraordinariamente tenaces y controlan su mantenimiento, lo cual, por una parte, garantiza la protección y proporciona impulsos, y, por otra, no debe sostenerse indefinidamente. El progreso hacia la denominación y hacia la respetabilidad social podría estar también condicionado por este dilema conflictivo de la estructura interna de la secta[54]; nos referimos a que el concepto de anomia puede extenderse a la estructura interior de la secta y, así, contribuir fructuosamente a la explicación de la evolución de las sectas.

Cuando, en su estudio fundamental sobre el problema de las sectas, Wilson llega a la conclusión de que la secta debe concebirse como un reducido grupo relacional discrepante, en que el individuo busca y puede encontrar una posición y un prestigio superiores a los que se le reconocen en su situación social, de acuerdo con nuestras reflexiones anteriores, se impone inevitablemente el problema de si esta definición no alcanza también el «núcleo tenaz» de los leales a la iglesia de una comunidad local normal perteneciente a la iglesia popular. Este problema muestra con una claridad absoluta el relativismo del esquema iglesia-secta. Ahora puede resumirse y completarse lo que, desde diversos puntos de vista, fue posible poner de relieve al exponer y estudiar las líneas evolutivas que se siguen en la discusión de las sectas. La categoría secta designa un aspecto parcial del sistema religioso que, sin embargo, se concibe deficientemente cuando se define la secta solo o preferentemente desde la perspectiva del sistema eclesial formalizado. La investigación ha demostrado que los fenómenos de las sectas solo pueden explicarse de un modo satisfactorio teniendo en cuenta tanto su situación en la sociedad —incluyendo, desde luego, el sistema eclesial correspondiente— como la situación vital del grupo social que constituye la secta, y, finalmente, los mecanismos psíquicos mediante los cuales la situación vital de un grupo determinado influye en la génesis y en los perfiles de las sectas. Son éstos planos de consideración que, a su vez, deben pensarse como dependientes unos de otros. Al igual que la estructura y la función de las iglesias, la estructura y la función de las sectas solo se explican considerando el *sistema social de la religión*.

[54] Cfr. L. Pope, *Millhands and Preachers*, op. cit., págs. 133-145.

Capítulo 5

SISTEMAS SOCIALES DE RELIGION

5.1. En torno a los sistemas eclesiales.

En una sociedad la religión se organiza como un sistema *plurifuncional* o *múltiple*, que interviene en la configuración de la sociedad en la misma medida en que está formado socialmente. En el *sistema social de la religión* en sentido restringido, las confesiones religiosas representadas en una sociedad se convierten en módulos culturales que, dentro de una amplia variación social, aunque concentrados a nivel de síndrome, promueven la permanencia de las estructuras mentales y de los modos de conducta facilitados desde la perspectiva religiosa. Al mismo tiempo, en este sistema se mantienen mecanismos de lucha o de adaptación que median con el sistema eclesial establecido y se ponen a punto mecanismos de socialización de las formas de conducta axiológicamente orientadas cuyo centro de gravedad cae fuera del sistema eclesial, y también fuera de la familia en cuanto agentes de la socialización. Los *módulos de religiosidad* se presentan como configuraciones intensamente vinculadas a grupos reducidos, sobre todo a la familia. En dichas configuraciones se da una incorporación subjetiva de la religión explícita y de la religión transformada en módulos culturales, a la vez que ambas se traducen en actos concretos de dar sentido y en preferencias de acción. La incorporación subjetiva de la religión y la estructuración de las reglas que determinan la dirección de la vida solo

coinciden en el límite. Se reconcilian recíprocamente tanto según los múltiples condicionamientos diferenciales como a través de los módulos culturales institucionalizados específicamente confesionales y mediante las posibilidades y pretensiones referidas a sí mismas impuestas desde el sistema eclesial. En el *sistema eclesial*, la religión se organiza en su diferencia frente a la sociedad y, por tanto, en su diferencia frente a partes esenciales de su propia realización social. No obstante, también el sistema eclesial es un sistema social de religión que organiza socialmente en su estructura interna su libertad de la sociedad, libertad que sabe constantemente en peligro por sus relaciones con el mundo exterior, aunque sea en ellas donde las adquiera. Esto que decimos vale, en principio, para todos los sistemas eclesiales, sea cual sea su configuración concreta.

La correspondencia más exacta entre sistema religioso, módulos culturales de carácter religioso socialmente difundidos y estilos de religiosidad, se encuentra en el caso del sistema eclesial constituido a nivel de la iglesia oficial y en el caso de las sectas. Al menos en las primeras fases de su aparición, el mundo vivencial total de los miembros de la secta se representa en ella como una microsociedad; la diferenciación en sistema eclesial, módulo cultural de carácter religioso y estilo de religiosidad comienza con la difusión geográfica. En circunstancias distintas, el principio de la unidad de la religión explícita, culturalmente transformada e incorporada por la fe y la vida, se aplica también en el sistema eclesial de la iglesia oficial, vinculándose con el principio de la unidad de iglesia, Estado y sociedad. La iglesia es única y engloba todas las diferenciaciones de la estructura social. Los elementos de la estructura social y los procesos que se desarrollan en ella son sometidos a una estilización eclesial-simbólica sin que se produzcan discrepancias esenciales entre las tres dimensiones o planos, aquí distinguidos, del sistema social de la religión[1]. Al intensificarse la complejidad de la estructura social, que a su vez depende de las modificaciones operadas en el sistema religioso, la realización de la aspiración del sistema de la iglesia oficial a representar el orden de toda la sociedad se desplaza de hecho a los grados superiores del sistema de estratificación, mientras que en los grados inferiores aumentan las posibilidades de organizarse en sectas, según el mismo principio de correspondencia

[1] B. Gustafsson, «Sozialschichtung und Kirchenleben in Schweden», en: *Soziale Welt*, año 2 (1951), págs. 178-180; ídem, «Staatskirche und Entkirchlichung in Schweden», en D. Goldschmidt, J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*.

estricta entre religión explícita, culturalmente transformada, y religión incorporada por la fe y la vida, pero opuesta al sistema de la iglesia oficial. Además, del proceso de formación de las sectas no parten impulsos decisivos en dirección a un cambio de la estructura de clase o a un desplazamiento de la posición de los miembros de las sectas en dicha estructura. El cambio introducido con la formación de las sectas se limita al mismo sistema eclesial, lo subraya más intensamente en cuanto tal e introduce el paso a un sistema eclesial de iglesia popular. Las cosas son distintas cuando los que se organizan en sectas son grupos de población no autóctona (inmigrantes, judíos). Como marginales al sistema, encuentran menos obstáculos para progresar, aunque, desde luego, su desarrollo económico no suponga al mismo tiempo su integración plena en la escala del prestigio social[2]. La teología de las sectas que reclutan sus miembros en los grupos de población autóctona se caracteriza generalmente por traducir el progreso social que les está vedado en una revolución *simbólica* del orden social tradicional (Willems).

Por lo demás, la complejidad creciente de la estructura social no supone *necesariamente* un paso del sistema eclesial de la iglesia oficial al de la iglesia popular. Como lo demuestra el ejemplo sueco, al sostener sus aspiraciones sociales universales la iglesia oficial puede limitarse totalmente a un sistema formal de representación eclesial y, así, mantenerse lejos de los planos de la religión culturalmente transformada y de la religiosidad de los grupos reducidos, hasta el punto de que apenas surgen mediaciones latentes —menos aún manifiestas— respecto de estos dos planos. Estas variantes del proceso de deseclesialización deben distinguirse rigurosamente de otras en las que, desde ambas partes, mediante acciones capaces de organización y mediante actos comunicativos, se allana la diferencia existente entre el sistema eclesial y las otras formas sociales de religión, aunque por otra parte sea imposible suprimir dicha diferencia. De un sistema eclesial, así aislado, de la iglesia oficial, sistema que depende totalmente de la situación del orden político con el que se identifica, aún parten impulsos para la formación de sectas. Dicho sistema evoluciona hasta convertirse en una institución del tipo más puro que encuentra en sí su consistencia y que, para su seguridad y confirmación, no depende casi de la colaboración activa de sus miembros. Las últimas observaciones y experiencias de B. Gustafsson permiten sospechar que en las amplias zonas de la deseclesialización, por debajo del sistema formalizado de la iglesia oficial y a la vista de su aislamiento social en cierto contorno, se desarrollan módulos de religiosidad mágica e interpretaciones del mundo culturalmente arcaicas que contrastan extrañamente con el modernismo a cuya legitimación se ofrecen. Esta observación, expuesta documentalmente, explicaría cuántas transformaciones culturales de la religión y de los estilos de religiosidad dependen de la comunicación con un sistema eclesial constituido en sí mismo, pero socialmente activo.

[2] Cfr. E. Willems, «Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile», en: *IJRS*, tomo I: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, Colonia y Opladen, 1965, págs. 196, 203, 206.

Hablamos de sistema de la iglesia popular cuando el sistema eclesial establecido ha renunciado a su pretensión de representación universal de la sociedad en que se da —independientemente de los motivos que tenga para hacerlo—, con tal de que, al mismo tiempo, se mantenga la nota de vinculación «innata» y en la definición de los objetivos del sistema eclesial intervenga la mediación entre los miembros y el sistema eclesial establecido como tarea constante y metódicamente variable. Por lo general, también los sistemas de la iglesia popular son monoconfesionales. Constituyen grupos y subsistemas específicamente confesionales en una medida mayor que los sistemas de la iglesia oficial, debido a que es mayor la labilidad de su situación social y debido también a que, para poder identificarse socialmente consigo mismos, tienen que mantener posibilidades definidas desde el punto de vista social.

Un caso límite lo ofrece la situación alemana, donde existen dos sistemas de iglesia popular. Esto se debe a la interferencia histórica del proceso de unificación política de Alemania con la división de la iglesia efectuada según el principio de la iglesia territorial, división que tras la unificación política perdió formalmente su carácter territorial, para perderlo asimismo desde el punto de vista demográfico con los movimientos migratorios posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Es éste un fenómeno de una importancia enorme para las características socioculturales, políticas y religiosas de la sociedad alemana[3]. También el sistema de la iglesia popular presenta su variante del proceso de deseclesialización que la literatura de la sociología de la iglesia suele definir como «reducción del medio». Esta definición, que obtiene su material comparando la composición socioestructural de quienes participan normalmente

[3] Aunque parezca extraño, este proceso no se tiene en cuenta en absoluto en el único ensayo reciente de una interpretación global de la sociedad alemana: R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, 1965.

de la vida eclesial con la organización socioestructural del conjunto de la sociedad, en la óptica propia del sistema eclesial, presenta, por una parte, un mayor índice de precisión religiosa, mientras que, por otro lado, presenta una pérdida del poder de irradiación y se convierte una vez más en motivo para desarrollar nuevas formas de actividad eclesial en el umbral de lo que, inalienablemente, sigue siendo eclesialidad referida al sistema. Sin menoscabo de la problemática inherente a estos ensayos[4], dado que tanto desde dentro como desde fuera del sistema siempre son «inauténticos», proporcionan un medio fundamental para la permanente vitalización social de los estilos de religiosidad y de los módulos culturales religiosos, incluso para la creación de dichos estilos y módulos. En ellos se da una correspondencia simbólica entre la doctrina teológica y la praxis del sistema eclesial, por un lado, y la situación y circunstancias sociales, por otro; esta correspondencia solo en contadas ocasiones encuentra una manifestación persistente, si bien por eso mismo conserva la capacidad social del sistema religioso total, impide la interrupción de la comunicación entre el sistema eclesial, los módulos culturales y los estilos de religiosidad y, finalmente, preserva al sistema eclesial de un repliegue total en sí mismo. La posición oficial de la iglesia popular, que a pesar de desentenderse formalmente del Estado sigue siendo tan fuerte como antes, impide que pueda asociarse en toda su amplitud con el sistema de la simbólica de la posición social. La vinculación a la iglesia y la participación en la misma, en cuanto módulos de conducta social de carácter especial, solo dentro de márgenes estrechos actúan como símbolos de la posición social, lo cual —según las conclusiones de la investigación— no se debe exclusivamente a que, a nivel regional, la importancia de la vinculación eclesial como símbolo de la posición presente oscilaciones muy fuertes, sino también a que se tiene en cuenta la vinculación eclesial *tanto* para la posición superior[5] *como* para la inferior[6]. Si este «tanto-como» se entiende como una contradicción de la investigación, se pone de relieve la mínima consideración que al interpretar este tipo de conclusiones se otorga a la estructura y función del sistema de la iglesia popular.

Desde Niebuhr, al sistema eclesial del denominacionalismo se

[4] Cfr. J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, op. cit., cap. 2.
[5] Cfr. J. Freytag, *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Ziel und Weg empirischer Forschung*, Hamburgo, 1959, pág. 24 ss.
[6] I. Peter-Habermann, *Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz*, Meisenheim a. Gl., 1967.

le vincula íntimamente, hasta llegar a la identificación, con el sistema social de la simbólica de la posición. Dicho sistema se define precisamente por el hecho de que la disgregación de los sistemas parciales denominacionales, que comienzan creando un sistema integral bajo la forma del movimiento ecuménico, se efectúa a lo largo de las líneas de división social. En su articulación eclesial-religiosa, el denominacionalismo se concibe como una «propiedad de la sociedad total». Lo que en este sentido en Niebuhr se presenta como «iglesia de castas», con un acento de valoración teológica, en el concepto que Lenski tiene de los grupos estamentales sociorreligiosos es un instrumento eficaz del análisis sociorreligioso. Este paso conceptual coincide con una intensificación considerable del movimiento ecuménico, en la que se agudizan las contradicciones y los conflictos entre los elementos del sistema denominacional y en la que se desarrolla un sistema eclesial, extendido a toda la sociedad, de organización débil, pero eficaz, que a su vez implica una vinculación interior y exterior con la representación integral de la sociedad (religión cultural). Su eficacia en la atribución y legitimación de símbolos de posición la debe el sistema denominacional, por un lado, a la deficiencia o repliegue de otros importantes símbolos de posición y, por otro, a una restricción social consciente intentada en el reclutamiento de las diferentes comunidades. Entonces, la comunidad se presenta al individuo como un grupo en el que, rodeado de hombres con características sociales similares y que se encuentran en situaciones sociales paralelas, puede resolver el problema de la complejidad en una sociedad igualitaria por una parte y con profundas hendiduras culturales por otra. No obstante, esta oferta solo puede resultar eficaz cuando en la comunidad local la comunidad aparece también como grupo. El que busca un puesto social en la sociedad solo encuentra fascinante la comunidad cuando la significación social de la vinculación a la misma y el prestigio como miembro aparecen con la mayor nitidez posible, aunque no se definan como esotéricos desde un punto de vista social. Entonces la calidad de socio de la comunidad eclesial puede subrayar y legitimar la posición dentro de la sociedad local, e incluso crearla. Este mecanismo estabiliza la situación vigente de la comunidad denominacional y preside al mismo tiempo la selección de nuevos candidatos. Así Lenski puede concebir el grupo sociorreligioso de miembros dentro del sistema eclesial denominacional norteamericano como una variable, que, por su significación y función, puede compararse con la vinculación a las clases, e incluso parece relevar a ésta con la misma intensidad que la vinculación a un grupo

étnico. Partiendo de este hecho es como debe comprenderse el *religious revival* que la sociedad norteamericana ha experimentado en los últimos años[7]. Con su significación para el logro de la posición social y la autoidentificación de grupos e individuos en el sistema eclesial denominacional, la adscripción a una confesión es al mismo tiempo funcional respecto del progreso social. El sistema eclesial total que se constituye bajo la forma del movimiento ecuménico por encima de las diversas denominaciones, adopta no solo rasgos religioso-culturales, sino que al mismo tiempo se organiza según la ley que determina las relaciones en el conjunto de la sociedad: funciona como un mercado organizado cuya regularidad de curso incluye la constante ratificación propia y ajena de quienes proponen las ofertas[8].

La unión extraordinariamente íntima que establece el sistema eclesial denominacional con la estructura social —el hecho de que un sistema eclesial integral, referido al conjunto de la sociedad y eficaz, se cree primero con carácter secundario, y después más con vistas a la sociedad que con vistas a la iglesia—, constituye el campo central de observación para las teorías del *pluralismo religioso* desarrolladas en los últimos años, que han dado lugar a una serie de ensayos de una nueva interpretación de otros sistemas eclesiales típicos.

5.2. Pluralismo religioso

Existe pluralismo religioso cuando dentro de la misma comunidad local o general tienen que coexistir grupos religiosos organizados con sistemas de fe y prácticas religiosas diferentes e irreconciliables[9]. Según Lenski, no puede hablarse de pluralismo religioso cuando se trata únicamente de diferencias religiosas entre individuos o entre sociedades independientes y autónomas. Para Lenski tampoco existe pluralismo religioso cuando las diferencias religiosas existentes entre grupos de la misma comunidad local o general

[7] Cfr. Ch. Y. Glock, «The Religious Revival in America?», en: Ch. Y. Glock, R. Stark (ed.), *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965.

[8] P. L. Berger, «Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse», en: *IJRS*, tomo I, op. cit., cfr. también en relación con el sistema eclesial «columnizado» de Holanda: P. H. Vrijhof, «Soziologische Aspekte der ökumenischen Situation, insbes. in den Niederlanden», en: J. Matthes (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden*, *ibídem*.

[9] G. Lenski, *Religious Pluralism in Theoretical Perspective*, op. cit., pág. 25.

pueden considerarse con capacidad para conciliarse recíprocamente o para completarse unos a otros, como sucede, por ejemplo, en el caso de las diversas Ordenes religiosas de la iglesia católica romana.

El contenido y la amplitud del concepto de pluralismo religioso varían en los diferentes autores según el punto de referencia de que cada uno parte. Pueden distinguirse tres posiciones. Lenski parte del sistema eclesial organizado. Para él es pluralista desde el punto de vista religioso una sociedad como la norteamericana con sus sistemas eclesiales denominacionales, pero también lo es la sociedad holandesa en la que, junto a numerosas comunidades religiosas más reducidas, existen simultáneamente tres grandes sistemas eclesiales (la iglesia reformada, el catolicismo y el calvinismo). Goddijn parte del cristianismo como cuadro general de referencias. Para él forman pluralismo religioso o eclesial las «diferenciaciones de grupos que hay en el cristianismo»[10]. Se trata de un punto de vista que Lenski excluye del concepto de pluralismo religioso. Finalmente, Berger y Luckmann[11] desarrollan su concepto del pluralismo religioso desde la perspectiva de la sociedad en general y lo asocian a la tesis de la secularización. Según ellos, el pluralismo religioso es una variante del pluralismo social, que es una consecuencia de un proceso de diferenciación realizado a nivel de la historia universal. En el pluralismo social se bifurcan las instituciones religiosas y profanas; aquéllas pierden su función relativa al conjunto de la sociedad y se presentan ofreciendo preferentemente sistemas de interpretación del mundo estrictamente subjetivos, e irrelevantes desde el punto de vista social, lo cual las obliga a diferenciarse de acuerdo con la pluralidad de situaciones de indigencia socialmente preformadas.

Es natural que el tema del pluralismo religioso se haya desarrollado a partir del sistema eclesial denominacional de la sociedad norteamericana. Su aplicación a sociedades con sistemas eclesiales de diversa configuración histórica podría explicarse, en principio, con dos reflexiones distintas. La primera reflexión parte de que el pluralismo religioso, tal como se refleja en el sistema eclesial denominacional norteamericano, es consecuencia inevitable de un proceso histórico-social de diferenciación que, en principio, se da en

[10] W. Goddijn, «Kirche und Sekte II. Soziologische Betrachtungen über Gruppendifferenzierungen innerhalb des Christentums», en: D. Goldschmidt, J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, *ibidem*.

[11] P. L. Berger, Th. Luckmann, «Secularization and Pluralism», en: *IJRS*, tomo II: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie I*, *ibidem*.

todas las sociedades industriales desarrolladas. Los sistemas eclesiales tradicionales de la iglesia oficial y popular, propios de Europa, tuvieron que desintegrarse poco a poco, en el curso de este proceso, en un conjunto más inconsistente de sistemas parciales, comparable al sistema eclesial denominacional, y los sistemas confesionales que en ciertas sociedades todavía no se habían organizado debieron encontrarse con posibilidades cada vez mayores para establecerse en ellas. Esta reflexión, que parte de la hipótesis de una evolución social-industrial creadora de tensiones universales, entendida en el sentido de una segmentación social y de una secularización cultural progresivas, preside la postura de Berger y Luckmann, pero aparece también en otros contextos, por ejemplo, en T. Parsons[12].

La segunda reflexión, que permitiría la aplicación del concepto de pluralismo religioso a sociedades con sistemas eclesiales diferentes a los denominacionales, se apoya menos en la hipótesis de un proceso de diferenciación social global que en una comparación de estructuras y funciones[13]. Al margen de que los elementos de un sistema eclesial se unan entre sí según el módulo denominacional o el módulo de la iglesia popular, en ambos sistemas eclesiales prototípicos pueden distinguirse conjuntos funcionales semejantes, para los cuales solo se establecen instituciones y asociaciones de instituciones diferentes. Estos conjuntos funcionales son decisivos para el análisis sociorreligioso; la comparación de los sistemas eclesiales que los organizan en diversas sociedades respectivas es importante, pero debe ser posterior. Esta reflexión va necesariamente unida a una ampliación del cuadro de referencias en que se inserta el concepto del pluralismo religioso: en lugar de los sistemas eclesiales históricamente dados o de la hipótesis de que éstos se desarrollan en el curso de un proceso histórico-social global sobre el prototipo del sistema denominacional, aparece —sobre todo en Goddijn— el cristianismo en su totalidad, en cuyo campo de acción, históricamente determinado, se organizan diversamente una pluralidad de conjuntos funcionales sociorreligiosos comparados según los distintos condicionamientos sociales. De esta forma, como ya lo vimos,

[12] Cfr. T. Parsons, «Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States», en: *Structure and Process in Modern Society*, Glencoe, 1964; ídem, «Christianity and Modern Industrial Society», en: E. H. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Socio-cultural Change*, Glencoe, 1963.

[13] D. O. Moberg, *The Church as a Social Institution*, *ibidem*, V; J. M. Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, pág. 174 ss.; W. Goddijn, H. P. M. Goddijn, *Kirche als Institution*, Maguncia, 1960, IV.

el núcleo de una comunidad de la iglesia popular puede tener rasgos sociales esenciales de secta, sin necesidad de presentarse como tal en el sistema eclesial popular de dicha sociedad.

Por el momento es difícil valorar esta doble reflexión, ya que el desarrollo y discusión crítica de la misma están todavía en sus comienzos y también porque hasta la fecha apenas si existen investigaciones concretas orientadas en el sentido de la misma, con posibilidades de influir en su clarificación ulterior a base de conclusiones verificables y comparativas. Desde luego, ambas reflexiones contribuyen a dominar el tema que, en la formulación de Rendtorff, se enuncia como *ampliación de la sociología eclesial hasta convertirse en sociología religiosa*. El fallo de la postura de Berger y de Luckmann está, sin duda ninguna, en que vinculan íntimamente su concepto del pluralismo religioso con la tesis de la secularización que derivan de una teoría del cambio socio-industrial global. De ahí que lastren su concepto del pluralismo religioso no solo con hipótesis de demostración imposible, sino que lleguen a conclusiones enormemente problemáticas, como, por ejemplo, las que manifiestan en la tesis de la «privatización» de la religión, prescindiendo de que dicha tesis vuelve a plantear el viejo problema de la definición de religión con todas sus aporías. Por el contrario, esta postura tiene la ventaja de que, mediante el modelo del mercado del pluralismo religioso, desarrolla un esquema explicativo consistente y con capacidad para formular afirmaciones, el cual, aunque hasta la fecha obtenga sus datos decisivos del sistema eclesial denominacional, sin embargo puede trasladarse a otros sistemas eclesiales, siempre que se lo libere de la implicación de que en el curso de la evolución socio-industrial progresiva la religión se desintegra, normalmente, en una mercancía ofrecida a nivel institucional, pero solo consumida en la esfera de la subjetividad, irrelevante desde el punto de vista social.

El valor de la segunda actitud que señalábamos apoyándonos en las reflexiones de Goddijn, está en que renuncia a todas las implicaciones evolucionistas a favor de una comparación estructural y funcional restringida y, según parece, operacionalizable en todos sus extremos. Las escasas monografías existentes sobre sociedades pluralistas desde el punto de vista religioso[14], en las cuales, por otra parte, la analogía intercultural ocupa todavía un espacio demasiado reducido, analizan la estructura y la función de los siste-

[14] Sobre el tema general del pluralismo religioso véase «Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur», en: *IJRS*, tomo I, Colonia y Opladen, 1965.

mas eclesiales pluralistas (Estados Unidos, Líbano, Holanda) utilizando preferentemente el instrumental creado en la sociología por la teoría clásica de las minorías. Este instrumental se adapta bien a la teoría del mercado. Ambos pueden concebirse como variedades de la orientación sociológica basada en la teoría del conflicto. La segunda reflexión se resiente, sobre todo en la forma expuesta por Goddijn, por el peligro de fundir precipitadamente las formas observables de la vida religioso-eclesial en un concepto de sistema en el que el centro vuelve a ocuparlo el sistema eclesial constituido y establecido y en el que la pluralidad de las manifestaciones de la vida religioso-eclesial se adjunta al sistema eclesial únicamente desde el punto de vista funcional, de forma que sus funciones —entendidas como *tareas*— se definen y se derivan desde el sistema eclesial. Entonces la teoría sociológica del sistema solo podría ser útil para una sociología pragmática de la iglesia, pero se cerraría la posibilidad de una nueva orientación en sociología religiosa. Para disponer de ella no debe uno intentar reducir a un sistema las diferenciaciones de los grupos religioso-eclesiales observables que existen en el campo de la irradiación del cristianismo, en el cual sistema cada una de estas formas de grupos tendría asignada una tarea específica en el cumplimiento de la misión eclesial. Es preciso partir, más bien, de la investigación de las funciones efectivas de las formaciones grupísticas religioso-eclesiales observables tanto en relación con el sistema eclesial como en relación con otras formas sociales de religión (módulos culturales, estilos de religiosidad), a fin de comparar los resultados obtenidos desde el punto de vista de los diversos sistemas eclesiales y su enraizamiento en estructuras sociales diferentes. Sin descuidar la dimensión histórica de los sistemas religiosos pluralistas, pueden así evitarse las implicaciones evolucionistas de la actitud de Berger y Luckmann, al mismo tiempo que se comprueba que en las diversas sociedades existen características estructurales similares de tipo general que se presentan como premisas de una teoría funcional de los sistemas religioso-pluralistas.

Entendiendo así la categoría estructural comparativa, J. P. Kruijt y W. Goddijn utilizan el concepto de *columnización* para designar el sistema del pluralismo religioso vertical en Holanda[15]. Entienden

[15] J. P. Kruijt, W. Goddijn, «Versäulung und Entsäulung als soziale Prozesse», en: J. Matthes (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden, ibídem*; J. P. Kruijt, *Verzuiling*, Zaandijk, 1959; ídem, «The Influence of Denominationalism on Social Life and Organizational Patterns», en: *Arch. Soc. Rel.*, tomo VIII, 1959.

la *columnización* y la *descolumnización* como procesos sociales, aunque refiriéndose concretamente a la historia de los movimientos de emancipación de la sociedad holandesa, no en el sentido de un proceso socio-industrial global. Según ellos, la sociedad religioso-pluralista se da en un continuo situado entre dos tipos socioestructurales límites. En el primer tipo no existe una vinculación directa entre la adscripción a la iglesia en calidad de miembro (o a otras asociaciones ideológicas) y la adhesión a organizaciones sociales no eclesiales de cualquier especie y la participación en actividades sociales no eclesiales. En el segundo tipo límite existe una vinculación total y directa, de forma que todas las actividades corren a cargo exclusivamente de personas de la misma confesión, y todas las organizaciones no eclesiales, sobre todo las organizaciones funcionales de la vida profesional, tienen miembros de la misma confesión o de confesiones afines. La aproximación más acusada al segundo tipo corresponde a la segregación social efectuada según normas de carácter religioso-eclesial, y se designa como sistema del *pluralismo religioso vertical*.

Este sistema, que en la discusión sociopolítica mantenida en Holanda ha recibido el nombre de *columnización (verzuiling)*, se caracteriza por el hecho de que grupos de diverso matiz religioso, a través de organizaciones constituidas y controladas unilateralmente, tratan de cumplir las mismas o similares tareas sociales impuestas a sus miembros, de forma que, dentro de las «columnas confesionales» respectivas, aparece una integración profunda entre el sistema eclesial, el sistema social de la religión entendido como un módulo de cultura culturalmente transformado y los estilos de religiosidad. Kruijt y Goddijn pretenden mantener este sistema del pluralismo religioso vertical al margen del pluralismo norteamericano —que posee más rasgos étnicos—, aunque una serie de estudios sobre otras sociedades, por ejemplo, el Líbano[16] y, no en última posición, la investigación de Lenski sobre los grupos estamentales sociorreligiosos de Estados Unidos, demuestran que las subculturas étnicas casi siempre se expresan simbólicamente mediante formas religiosas propias, hasta el punto de que difícilmente está justificado contraponer a la situación del pluralismo religioso la de una *columnización* estrictamente étnica como tipo especial de sistema.

No ha sido Lenski el único que ha hecho suyo el concepto de *columnización*. También lo han utilizado D. O. Moberg y J. Mat-

[16] J. Gulick, «The Religious Structure of Lebanese Culture», en: *IJRS*, tomo I, *ibídem*.

thes[17] para describir y analizar tendencias evolutivas de los sistemas eclesial y religioso de otras sociedades. La provisionalidad —señalada por los mismos autores— de estos esfuerzos permite reconocer que aquí comienza un camino conceptual para abrir a la investigación el campo, tan descuidado hasta la fecha, entre el análisis del eclesialismo constituido e institucionalizado y el análisis de la religiosidad individual o propia de grupos reducidos, concibiendo una vez más la religión como fenómeno que afecta a toda la sociedad. Resumiendo las escasas conclusiones de la investigación, se puede establecer, con carácter provisional, una cuádruple distinción que remite a formas típicas de arraigo de los diversos sistemas eclesiales en estructurales sociales diferentes y que, por tanto, remite a la constitución social de la religión por encima del sistema eclesial formal establecido. Distinguiendo entre sociedades que, desde un punto de vista étnico-cultural, son de composición heterogénea y sociedades de profunda homogeneidad étnico-cultural, en relación con estas dos estructuras típicas puede observarse tanto la presencia de un sistema *libre* de pluralismo religioso como también la de un sistema *columnizado*. El caso de un sistema pluralista libre en una sociedad étnica y culturalmente heterogénea lo tenemos en Estados Unidos. Son muchas las divisiones étnicas y culturales que se interfieren y esto, en un sistema socioeconómico que no admite distinciones terminantes de clases o de posición, determina la creación de grupos estamentales que se definen, fundamentalmente, por características étnicas y religiosas. El número y el perfil de los grupos estamentales varían intensamente según la composición de la sociedad local respectiva. En el plano de la sociedad total, según Lenski, se distinguen cuatro grandes grupos estamentales. Este sistema social del pluralismo religioso puede calificarse de *libre* porque no solo es posible la movilidad entre los grupos estamentales sociorreligiosos, sino que ni siquiera sufre una restricción decisiva, y también porque el componente de la organización del sistema carece de rasgos singularmente intensos: son muy pocos los dominios de la vida organizados consciente y universalmente por los grupos denominacionales, aparte de que la organización es distinta según las diversas denominaciones. Este grado de libertad, dentro del sistema, viene apoyado por una ideología cultural global de

[17] D. O. Moberg, «Religious Pluralism in the United States of America»; J. Matthes, «Religionszugehörigkeit und Gesellschaftspolitik», ambos estudios en: *IJRS*, tomo I, *ibídem*; J. Matthes, *Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Sozialhilferecht*, *ibídem*, II, 3; IV, 2.

la tolerancia, que determina igualmente la orientación de las aspiraciones integracionistas denominacionales bajo la forma del movimiento ecuménico. No obstante, tanto Moberg como Lenski observan ciertas *tendencias a la columnización* dento del sistema norteamericano del pluralismo religioso libre. Comprueban que, en los grupos estamentales sociorreligiosos establecidos, tanto en el plano de la sociedad local como en el plano de la sociedad general, existe una tendencia creciente a unirse en matrimonio dentro del propio círculo (endogamia), borrándose las diferencias étnicas y subrayándose los elementos denominacionales comunes. Dichos autores observan asimismo que se da una tendencia cada vez mayor a reforzar las barreras entre los grupos estamentales sociorreligiosos, sobre todo construyendo fórmulas estereotipadas sobre los grupos ajenos, cuya existencia se reconoce, desde luego, pero se los considera como radicalmente *otros*, y también creando agencias propias de socialización para los descendientes de los grupos. En esta tendencia a la «segmentación» y al «comunalismo» sociorreligiosos, Lenski ve un posible peligro para el sistema pluralista de Estados Unidos; en su opinión, esta segmentación es contraria al pluralismo, no una variante suya.

Una intensa estereotipización caracteriza asimismo las relaciones entre los grupos sociorreligiosos del Líbano, que puede considerarse como ejemplo de un sistema pluralista *columnizado* en una sociedad étnica y culturalmente heterogénea. Como constata J. Gulick, los miembros de las diversas comunidades religiosas saben poco del contenido de la fe, de los ritos religiosos y de los módulos culturales de conducta de los miembros de otras comunidades religiosas. Los vínculos de amistad y de parentesco se limitan preferentemente a los miembros del grupo religioso propio, aunque la realización de las funciones propias de la vida política y económica imponga frecuentes contactos formales. Las comunidades religiosas establecidas han adquirido el carácter de los grupos políticos y económicos de poder, y las posiciones se distribuyen en el sistema social de poder según una proporción de funciones confesionalistas rigurosamente observada. Al igual que la estructura sociorreligiosa, también la proporción es sumamente compleja y actúa como un factor que retarda el cambio social. La clave para la distribución de funciones hasta tal punto está dominada por los tabúes, que no ha sido posible confeccionar estadísticas sobre las circunstancias reales y la evolución de la población. Así se llega a un enmascaramiento cuasi-ideológico de las circunstancias reales, y el mismo sistema de proporciones parece como un sistema ideológico de la

afirmación del poder, en el cual juega un papel importante el instrumento de la ignorancia consciente de las evoluciones que no caben en el sistema. La proporción de las funciones supone una constante revaloración de la característica formal de la vinculación religiosa. Todos los libaneses deben pertenecer oficialmente a una confesión religiosa; otras características sociales, tanto si son atribuidas, como si son conquistadas, están en franco proceso de recesión frente a la característica formal de la vinculación religiosa. Así, no son posibles los partidos políticos formados con programas politicoeconómicos y politicosociales referentes a toda la sociedad. Asimismo, el movimiento industrial evoluciona muy lentamente. Por el contrario —característica de los sistemas *columnizados*—, existen múltiples organizaciones de beneficencia que trabajan paralelamente. Al aparecer estos últimos años una élite profesional culta, formada en parte en el extranjero, se tiene la impresión de que bajo su influencia se ha iniciado en la sociedad libanesa un lento proceso de *descolumnización*. En dicho proceso juega un papel importante la creación de numerosas escuelas estatales sobre bases supraconfesionales. Sin embargo, dado que, como antes, la *columnización sociorreligiosa* se sigue basando preferentemente en módulos culturales vividos de grupos afines relativamente estables, como contrapartida se crea poco a poco un *culto nacional* que está representado por la nueva élite culta por encima de los agentes generales de socialización (escuelas, medios de masas) por ella dominados.

Holanda es un ejemplo prominente de un sistema pluralista *columnizado* en una sociedad étnica y culturalmente homogénea. Los tres grandes grupos sociorreligiosos (católicos, protestantes reformados y calvinistas), a los que hay que añadir el grupo de los no adscritos a ninguna confesión (17 % de la población total), han desarrollado sus propios subsistemas sociales, en los cuales el *grado de columnización* de los diversos dominios de la vida social varía tanto recíprocamente como según los cuatro grupos sociorreligiosos. La labor educativa, la atención a los jóvenes y el trabajo social, en una palabra, las más importantes agencias extrafamiliares de socialización, están intensísimamente *columnizadas*, lo cual explica en parte la estabilidad relativamente alta de este sistema a pesar de los contramovimientos políticos y también teológicos. Puede señalarse como función social global positiva de la *columnización* el hecho de que la formación, a nivel de organización, de diversos sistemas axiológicos está en condiciones de influir positivamente en la vida de una sociedad democrática. En dicho sistema las tensiones sociales se reducen y

se debilitan los fenómenos de la lucha de clases y de los antagonismos sociopolíticos militantes, es decir, los conflictos sociales pueden canalizarse con medios institucionales y con efectos conservadores. La aparición de conflictos sociales graves queda frenada por el hecho de que los diversos grupos sociorreligiosos desarrollan actividades sociales y de caridad, amplias y cualificadas, ya en el plano de la comunidad local. Teniendo en cuenta el número de organizaciones que surgen del sistema *columnizado* en relación con los campos más diversos de la vida, el *proceso de columnización* parece seguir adelante. El análisis mismo de la eficacia del *módulo de columnización* en el plano de las relaciones familiares e inmediatas no permite apreciar tendencias profundas hacia una debilitación del aislamiento de los grupos[18]. No obstante, en el nivel máximo de organización del sistema columnizado pueden observarse cada vez más tendencias contrapuestas. En las elecciones de 1967 el partido católico, intensísimamente *columnizado*, registró una fuerte pérdida de votos, los otros partidos más significativos de la situación *columnizada* continuaron estacionarios y los neoliberales, que por programa van contra la *columnización*, tuvieron éxitos notables. La misma moderna discusión teológico-ecuménica actúa en dirección hacia una *descolumnización*, aunque por el momento es imposible señalar hasta dónde puede transformar la praxis eclesial cotidiana.

Hasta la fecha, la investigación no presenta ejemplos de sistemas pluralistas libres en sociedades étnica y culturalmente homogéneas. Solo con restricciones puede citarse como ejemplo la sociedad alemana occidental. Con sus dos sistemas eclesiales de iglesia popular simultáneamente existentes, constituye el caso límite de un sistema religioso dualista. Además, teniendo en cuenta sus bases demográficas y socioestructurales, este dualismo solo tiene realidad plena a consecuencia de los movimientos migratorios que tuvieron lugar durante la Segunda Guerra Mundial y al finalizar la misma. Es claro que, por una parte, pueden observarse ciertas *tendencias a la columnización* cuando se consideran las actividades politicosociales realizadas por organizaciones asistenciales religiosas situadas al margen del sistema eclesial oficial[19], y, por otra parte, en la relativamente baja eclesialidad formal se refleja una cierta estabilidad de los módulos de conducta y de cul-

[18] J. J. Poeisz, «Gruppenisolierung, Kirchlichkeit und Religiosität: das niederländische Beispiel», en: *IJRS*, tomo I, *ibidem*.

[19] J. Matthes, «Religionszugehörigkeit und Gesellschaftspolitik», en: *IJRS*, tomo I, *ibidem*.

tura específicamente confesionales. No obstante, estos fenómenos, lo mismo que el reciente proceso de desconfesionalización, que se inicia con tanta fuerza, en la organización escolar oficial, pueden interpretarse en contextos completamente diversos a los introducidos por el concepto del pluralismo religioso. En todo esto juega un papel decisivo el proceso, de duración restringida, que, a finales de la Segunda Guerra Mundial, ha supuesto la modificación, en la República Federal Alemana, de la relación cuantitativa recíproca y la relación local mixta de ambos sistemas eclesiales-populares.

El catolicismo, privado de su anterior posición mayoritaria, ha forzado en ocasiones enérgicamente su propia tendencia a la *columnización* tratando de afirmarse más en la nueva situación, en tanto que la reacción del protestantismo a su ascenso a partir de su posición minoritaria restringida, ha tenido lugar, por una parte, *tendiendo a la columnización*, pero, por otra, a base de una «nuclearización» consciente que, por lo demás, en buena parte, ha de considerarse como una estrategia de la época del Kirchenkampf desarrollada en condiciones diferentes.

Por tanto, parece que en Alemania Occidental el sistema social de la religión no debe incluirse sin más en la tipología de sistemas religiosos pluralistas y también que, para explicar ciertas características que, por analogía con otros sistemas pluralistas religiosos, pueden descubrirse en este sistema, es preciso acudir a otros factores. El problema es ligeramente distinto cuando se parte de la cuestión, en principio hipotética, de la posibilidad de que, en el sistema religioso de la sociedad de Alemania Occidental, exista, desde hace mucho tiempo, algo así como una *subestructura denominacional* cuyo perfil lo ocultan y lo cubren los dos sistemas establecidos de la iglesia popular[20]. Entendiendo este problema —que hasta la fecha en contadas ocasiones se ha planteado desde el punto de vista de los sistemas de la iglesia popular—[21] como la misión impuesta a la investigación de liberarse de la pretensión que los sistemas de la iglesia popular reclaman sobre todas las formaciones religiosas encuadradas en su campo de acción, pueden obtenerse perspectivas notables para la sociología religiosa del futuro. Las

[20] J. Matthes, «Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie», en: D. Goldschmidt, J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*, págs. 70-71.

[21] P. H. Vrijhof, «Was ist Religionssoziologie?», en: D. Goldschmidt, J. Matthes (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*, pág. 30; J. Klein, «Structural Aspects of Church Organization», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung;* Colonia y Opladen, 1968, pág. 107 ss.

innumerables actividades y agrupaciones, más o menos consolidadas, que se han ido constituyendo en el transcurso del tiempo en relación con formas extra y supracomunitarias de trabajo eclesial, hasta este momento —de acuerdo con la perspectiva de los sistemas eclesiales establecidos— se han considerado en la misma investigación socioeclesial únicamente como «antesala» o como zona marginal activada del sistema eclesial. Si se encontrase el método para investigar estas actividades y agrupaciones desde el punto de vista de los condicionamientos sociales que posibilitan su distanciamiento del sistema eclesial establecido —aunque siguen manteniendo su orientación religiosa—, en ciertos casos sería posible colmar la laguna que, por el momento, se abre entre el análisis del sistema mismo de la iglesia y la investigación de las orientaciones religiosas en el sujeto empírico. Se vería entonces claramente que también puede extenderse a los sistemas de la iglesia la analogía estructural y funcional desarrollada y verificada en sistemas religiosos decididamente pluralistas, ya que su capacidad, prescindiendo de su pretensión, sólidamente institucionalizada, no es suficiente para cubrir toda la amplia gama de variaciones de las manifestaciones de la vida religiosa enraizadas en la sociedad.

Los resultados actuales de la investigación permiten deducir consecuencias interesantes sobre la relación entre el *proceso de descolumnización* y el ecumenismo. Es claro que esta relación no es la misma en los sistemas heterogéneos que en los sistemas homogéneos desde el punto de vista cultural. En las sociedades culturalmente homogéneas parecen ser sobre todo los intelectuales, con su conciencia de las disfunciones de la *columnización*, los sujetos del *proceso de descolumnización*. El sistema eclesial recibe influencias *directas* e *internas* a través del cambio que lleva desde la orientación religiosa de la ortodoxia referida al sistema al pluralismo de orientaciones conscientemente religiosas y autodeterminadas, mientras que a través del mecanismo de las decisiones electivas políticas en favor de los partidos liberales de orientación social general las influencias que recibe son *indirectas* y *externas*. Entonces baja el nivel total de la eclesialidad formal, aunque se mantiene el núcleo de los individuos con orientaciones religiosas conscientes y se consolidan en módulos propios de conducta la orientación doctrinal, la devocional y la eticosocial. Aunque esta religiosidad tiene conciencia cultural, sin embargo no tiene el carácter nivelado de la religión cultural, sino que, en cuanto autorrealización religiosa, presenta más bien un proceso de ascenso que una nivelación religiosa. En este *periodo de descolumnización* de una sociedad culturalmente homogénea, el

ecumenismo es un fenómeno ambiguo. Es preciso distinguir rigurosamente entre un ecumenismo institucional y un ecumenismo religioso, teológicamente motivado, de laicos y de clérigos. El incremento de la «organización externa de cobertura» (Kruijt, Goddijn) significa, por un lado, la institucionalización de la *columnización*, y, por otro, muestra tendencia a que las columnas colaboren a nivel de organización. Los comunicados oficiales sobre el ecumenismo tienen en gran parte la función ideológica de legitimar la institucionalización de la *columnización*. Solo el ecumenismo practicado de los laicos y de los clérigos orientados en sentido religioso justificará las representaciones ideales del ecumenismo originario. Este ecumenismo practicado, que en la actualidad juega un papel muy importante, sobre todo en Holanda, podría, sin embargo, en un futuro próximo no tener ninguna eficacia en amplitud debido a que su objetivo es la utopía de una integración *religiosa* de las grandes confesiones.

En sociedades culturalmente heterogéneas el sujeto del *proceso de descolumnización* es el nacionalismo que surge, como puede observarse tanto en Indonesia y en el Líbano como en Estados Unidos. Generalmente se da un incremento de la eclesialidad formal, aunque la religiosidad queda comprometida por módulos axiológicos extrarreligiosos de carácter nacionalista y propios de la clase media; evoluciona hacia una variante, de matiz nacionalista, de la religiosidad cultural, cuyo tema principal son la adaptación e integración sociales. En este caso, el ecumenismo es un fenómeno infinitamente más claro que en las sociedades culturalmente homogéneas, y contradice las representaciones ideales del ecumenismo teológico. En la sociedad *columnizada* culturalmente heterogénea el ecumenismo institucional tiene una función similar a la que tiene en la sociedad de homogeneidad cultural: consolida la segmentación de los subgrupos sociorreligiosos debido a que los enfrenta en macroorganizaciones ecuménicas. *Dentro de* los grandes subgrupos, el ecumenismo tiene la función de reforzar la posición conflictiva frente a los *otros* subgrupos de mayores proporciones, con frecuencia sirviéndose ideológicamente de las coordenadas interpretativas del nacionalismo; el otro subgrupo queda estereotipado como un cuerpo nacional extraño y en el caso límite recae sobre él una sentencia condenatoria. El ecumenismo de los miembros pasivos es, sobre todo, la religión cultural nacionalista. Así podría explicarse el incremento de la eclesialidad formal con la creciente «americanización» (Lenski) y el *religious revival* en los Estados Unidos.

5.3. Religión cultural.

El concepto de religión cultural tiene una historia llena de vicisitudes de la que se puede prescindir en el momento de determinar su aplicación en el marco de la sociología religiosa. En una concepción muy general —la de P. Tillich, por ejemplo—, por religión cultural se designa el hecho de que así como, en el fondo, la cultura es religión, así también la religión es cultura en la forma fenoménica[22]. Según esto, todo acto religioso se concebiría como un acto cultural, referido al universo de sentido de un sistema cultural y que llega a todas sus partes integrantes. Esto no significa que todo acto religioso *tenga que* ser un acto cultural también *intencionalmente;* su *finalidad* no tiene por qué ser el universo de sentido de un sistema cultural, aunque en todo caso tiene la significación de un acto constitutivo de sentido que no puede expresarse ni actuar más que en el contexto del universo cultural de sentido[23]. Este concepto de religión cultural habría que caracterizarlo como formulado desde el punto de vista de la filosofía de la religión, aunque esto no impide aceptarlo como punto de partida de las consideraciones de carácter sociorreligioso, cuyo primer plano lo ocupa la unidad, tan múltiple, de sociedad, cultura y religión frente a un análisis del sector institucional de la religión explícita.

En las discusiones de la teología y de la filosofía de la religión, el concepto de religión cultural ha sido enormemente controvertido desde que con la teología dialéctica se ha desarrollado una visión diastática de las relaciones entre eclesialidad por un lado y la sociedad y cultura por otro, extremándose la tesis de la «inautenticidad» de lo religioso en lo cristiano hasta llegar al postulado de la «arreligiosidad» del cristianismo. De esta forma, quien hoy aplica este concepto en la sociología de la religión resulta sospechoso de introducir una controversia desarrollada a nivel de la teología y de la filosofía de la religión en una disciplina de orientación empírica donde nada tiene que buscar, y también de operar con un concepto normativo que, a lo largo de dicha controversia, ha ido recibiendo un acento predominantemente negativo. A pesar de esta sospecha, P. L. Berger recoge el concepto en su análisis de la religión

[22] P. Tillich, *Auf der Grenze*, Munich y Hamburgo, 1964, págs. 28-43, la cita es de la pág. 41.

[23] J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Nueva York, 1965, pág. 216 ss.

norteamericana[24] y trata de integrarlo en un cuadro de referencias de carácter sociológico-teorético.

Partiendo de la idea de que la simple recusación de este concepto y de sus implicaciones normativas presupone a su vez un concepto normativo de religión, posiblemente no reflejo, siendo ésta la razón de su estancamiento, Berger desarrolla, apoyándose en el ejemplo norteamericano, una teoría sociológica de la religión cultural que llega a conclusiones trascendentales, aunque en última instancia íntimamente ligadas a un concepto previo de acentuación negativa. También recoge el concepto de religión cultural D. O. Moberg, cuya actitud tiene fundamentalmente rasgos propios de la teoría del conflicto[25]. Parte de que la posición social de la *iglesia* implica la exigencia de que la iglesia adopte una actitud frente a la cultura profana, respecto de la cual se sabe diferente. La relación predominante que se establece entre la iglesia y la cultura profana es la de adaptación, que puede llegar hasta la identificación total con la cultura. La iglesia ni ataca seriamente la cultura ni se repliega totalmente ante ella. Presupone los sistemas económicos y políticos que dominan la cultura. Dirige su crítica solo contra los rasgos culturales secundarios, apenas contra los módulos básicos de la cultura. Por otra parte, en esta crítica de los rasgos culturales secundarios se formulan los sistemas doctrinales éticos y morales de las diferentes confesiones, lo cual puede dar la impresión de que la crítica ejercida es de fondo. Cierto que en el plano de la manifestación teológica se enmascara con frecuencia lo que determina la verdadera posición social de la iglesia, a saber, que básicamente está en una relación receptiva frente al sistema sociocultural del que forma parte integrante[26].

Berger generaliza y sistematiza estas ideas. El sistema de valores de una sociedad consiste en su consensus normativo que puede definirse como la suma de todas las «proposiciones-por supuesto»[27]. La religión no remite a los conflictos de este sistema, sino que lo garantiza. Las instituciones religiosas no crean valores propios, sino que, más bien, confirman y legitiman los valores ya existentes en

[24] P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag*, *ibídem*, especialmente pág. 43 ss. Véase también W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Garden City, Nueva York, 1955; M. Marty, *The New Shape of American Religion*, Nueva York, 1959.
[25] D. O. Moberg, *The Church as a Social Institution*, *ibidem*, pág. 342 ss.
[26] Cfr. T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik...*, *ibidem*, Parte III.
[27] *«of-course-statements»:* concepto empleado por R. y H. Lynd en su estudio *Middletown in Transition*, Nueva York, 1937, pág. 402 ss.

la sociedad. Las proposiciones que Berger obtiene y documenta analizando la situación de la religión norteamericana, las amplía en la tesis de la paradoja de la funcionalidad social dada la irrelevancia social simultánea de la religión. En la sociedad norteamericana la religión organizada «funciona justamente en la medida en que actúa pasivamente, no activamente; en cuanto que se trata de ella, pero no en cuanto que ella misma actúa. Por esta propiedad suya se la respeta socialmente y se la apoya políticamente. Y precisamente en virtud de esta misma propiedad puede satisfacer muchas e importantes necesidades psíquicas del individuo»[28]. En este sentido, la religión cultural es al mismo tiempo «religión política» que estabiliza un orden dado desde el momento en que «consagra» los valores que lo fundan; es «religión social», desde el momento en que dispone los indicadores axiológicos de la posición social en una sociedad con un elevado índice de movilidad social y geográfica; es «religión psicológica», desde el momento en que ayuda al individuo a encontrar una relación con los demás en la familia, en la vecindad y en otros grupos sociales y, finalmente, una relación consigo mismo. «Entonces la religión se convierte, en términos generales, en un presupuesto de la salud psíquica»[29].

Así, pues, Berger define y analiza la religión cultural como la constitución social del sistema religioso de la tradición cristiano-judía condicionada por la actual sociedad norteamericana. Se destacan las siguientes características: elevada movilidad social y geográfica, alto grado de concentración urbana, acusada ética competitiva y de éxito, alta valoración de los módulos activistas de conducta, adaptación como principio básico determinante de la conducta. La religión norteamericana coincide con estas características socio-estructurales y culturales. Cuando aparecen conflictos sociales y culturales la religión norteamericana desarrolla mecanismos reguladores propios que le permiten intervenir en la solución de tales conflictos estabilizando el sistema total. El núcleo del sistema religioso norteamericano ha supuesto una vinculación óptima con la cultura de las clases medias. El ecumenismo norteamericano cumple una función esencial de la integración simbólica en el plano en que se constituye la conciencia nacional del país. Las actividades sociorreformistas de las diversas denominaciones aceptan y apoyan la solución de los problemas sociales en el sentido de la cultura dominante de las clases medias.

[28] P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag*, *ibídem*, pág. 108.
[29] *Ibídem*, pág. 95.

Podría concebirse el análisis de Berger como una contribución a una tipología fenomenológica desde el momento en que estudia los rasgos característicos del sistema religioso de una sociedad determinada y presenta dicho sistema como una posibilidad histórica concreta de las relaciones establecidas entre la religión y la sociedad. Al problema del carácter y del rigor de esta relación específica podría responderse con el principio de la adecuación de sentido o de la afinidad electiva, como lo hace Max Weber en sus análisis de las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Además, podría conseguirse una perspectiva epocal debido a que, en las relaciones entre religión y sociedad, se supone una sucesión de configuraciones típicas que va desde el predominio de una línea de vida de carácter innovador y de orientación religiosa en la época de la ética puritana, pasando por el momento en que la línea burguesa de vida se desprende de las orientaciones religioso-innovadoras en la época de la ética protestante-burguesa, hasta llegar al predominio de las orientaciones profano-innovadoras, pasando por el marco formalizado de la presencia religiosa y su adaptación al sistema cultural y social profano en la época de la religión cultural. Esta sucesión podría entenderse como proceso de realización y como proceso de secularización de la religión, sin que hubiera que incluir necesariamente una de estas dos interpretaciones en el cuadro teórico de referencias en que se mueve esta contribución a un análisis fenomenológico-estructural de los sistemas religiosos.

Recordando los trabajos, antes citados, de Berger se comprueba que la pretensión teórica que preside sus análisis de la religión norteamericana tiene mayor amplitud que la expuesta. En primer lugar comienza por adoptar explícitamente las coordenadas interpretativas de la secularización con su concepto básico dicotómico de religión y sociedad, dando a su investigación de la religión norteamericana el carácter de análisis de un proceso que estudia las leyes evolutivas generales y que así, en el marco de una teoría de la evolución socioindustrial, pierde su carácter típico imaginable. Después, basándose en su análisis de la actual religión norteamericana, infiere los rasgos estructurales de la religión que se reflejan con la máxima evidencia en la tesis de la irrelevancia social de la religión, irrelevancia simultánea a la funcionalidad del sistema que la representa. Esta tesis, que se identifica profundamente con la tesis de la privatización de Luckmann, afirma un cambio estructural condicionado socio-industrial, para cuyo carácter general no puede reclamarse más que las ya aceptadas coordenadas interpretativas de la secularización que, a su vez, proceden del concepto que de sí mismo tiene el objeto de la investigación. Así se pierde la posibilidad de utilizar, a favor de la construcción de teorías sociorreligiosas por encima de su valor fenomenológico-tipológico, la exposición de un sistema social de religión definido como religión cultural, pagándose un tributo ni exigido ni debido a la posición socioeclesial restringida que se estableció como consecuencia de la actitud sociorreligiosa de Max Weber.

No obstante, hay una nueva serie de posibilidades —apenas explotadas hasta el momento— de formular teorías —o partes de teorías— sociológicas en el intento de analizar y explicar los sistemas religiosos en el sentido de lo que Berger entiende como religión cultural, sin tener que acudir a coordenadas interpretativas como las de la secularización. Las proposiciones de Berger sobre la religión cultural se refieren tanto al plano del sistema eclesial, según vimos, como a los planos de los estilos de religiosidad y de los módulos culturales en que se ha transformado la religión. Ahora bien, al analizar sociológicamente los sistemas religiosos, se podría empezar —apoyándose en H. L. Zetterberg—[30] distinguiendo varios campos institucionales establecidos en la sociedad, campos que, en cada caso, se agrupan en torno a determinados valores socioculturales de carácter central (ciencia, bienestar, orden, etc.) y están organizados en sistemas funcionales que permiten distinguir las funciones prototípicas de los creadores de valores *(creators)*, de los proveedores de los valores *(purveyors)* y de los receptores de los valores *(receivers)*. La caracterización social de estos campos institucionales como mercados y organizaciones actúa como un *Clearing-System* permanente sobre los respectivos valores centrales que portan los diferentes campos institucionales. Partiendo del sistema eclesial constituido, que posibilita la identificación exacta de los fenómenos religiosos de una sociedad en cuanto tales, se podría intentar el desarrollo de un modelo de la circulación de los valores en los diversos campos institucionales. La bibliografía ofrece intentos parciales de esta naturaleza, sobre todo desde el punto de vista de los fenómenos que se dan entre los dos campos institucionales de la ciencia y de la religión[31]. En este caso, es bastante fácil observar la circulación de los valores debido a que ambos campos institucionales están condensados a nivel lingüístico-reflejo, razón por la cual resulta bastante fácil encontrar y analizar los valores en su forma

[30] H. L. Zetterberg, *Social Theory and Social Practice*, Nueva York, 1962, p. 66 ss.
[31] Cfr. D. O. Moberg, *The Church as a Social Institution*, *ibidem*, pág. 330-349.

«pura» desde el punto de vista semántico. Sin embargo, así como la ciencia no puede determinarse única o predominantemente sobre las formas lingüísticamente especiales del saber científico, tampoco el problema de la delimitación de lo religioso puede resolverse única o predominantemente sobre los valores y formas de saber religiosos en su carácter semántico específico. Es preciso añadir un análisis tipificador de los respectivos sistemas funcionales y de sus dimensiones normativas, observando que los sistemas funcionales atribuidos a los diversos campos institucionales, al igual que los módulos expresivos semánticos, se interfieren y superponen en las situaciones y campos de acción sociales concretos, pero sobre todo, en las posiciones sociales individuales. Mientras que la función de creación de valores se organiza en un sistema funcional formalizado, que pretende directamente la preservación y la representación del valor central, la función de la provisión de valores se distribuye, además, en varios sistemas funcionales mediante los cuales puede relacionarse entre sí la provisión de los diversos valores centrales; en esta relación debe verse justamente un mecanismo fundamental de integración sociocultural. En el caso de la recepción de los valores —no entendiendo esta función en el sentido pasivo que sugiere la expresión— el principio de la interferencia tiene plena validez: en el campo institucional de la religión se esboza, se tipifica y, a través de esfuerzos siempre renovados, se mantiene la función de los laicos, pero ésta solo se realiza constantemente como un elemento de las posiciones sociales y en demostraciones de grupos de duración temporal restringida. El laico *profesional* que interviene en el sistema funcional de la creación de valores es una contradicción en sí mismo: en él la característica de laico se contrae a una diferencia posicional *dentro del* sistema eclesial formalizado.

Al analizar la circulación y el intercambio dinámico de valores entre los diversos campos institucionales de una sociedad (economía, política, ciencia, religión) se puede partir de la hipótesis de que el campo institucional de la religión pertenece a los clásicos creadores axiológicos de la cultura y que, no obstante, el balance del intercambio de valores no le es favorable en todas las circunstancias. Para estudiar las circunstancias en que el campo institucional de la religión presenta un balance positivo o negativo, se podría aducir el esquema clásico de los tipos (individuales) de adaptación desarrollado por R. K. Merton[32]. En este esquema, resumiendo, se distinguen cinco módulos de solución de los problemas originados por la coordinación de los fines culturales y los medios legitimados en cada caso por la consecución de tales fines. En el módulo de la *conformidad* existe la identificación tanto con los fines culturales reconocidos como con los medios empleados para obtenerlos; en el de la *innovación* se da la identificación con los fines culturales, unida a la recusación de los medios institucionalizados y a la búsqueda de nuevos medios para realizarlos; en el del *ritualismo* los fines culturales reconocidos «quedan fuera» o «sufren una devaluación», sobrevalorándose al mismo tiempo los medios de realizarlos; la evasión mundana *(retreatism)* consiste en rechazar tanto los medios como los fines, y la *rebelión* en rechazar los medios y los fines, junto con el intento de sustituirlos por otros. Prescindiendo aquí de la problemática, tan discutida, de la consistencia interna de este esquema y de su virtualidad explicativa en el marco de una teoría de la anomia social, conscientes de que esta preterición introducirá algunas lagunas en el curso posterior de nuestras ideas, nos limitaremos a introducir este esquema como un paradigma de adaptación en el análisis de los sistemas religiosos.

Esto puede realizarse —y aquí nos apartamos ya de la actitud y de los propósitos de explicación de Merton— tanto desde el punto de vista de las relaciones entre el campo institucional de la religión y otros campos institucionales de la sociedad como desde el punto de vista del mismo campo institucional religioso. En relación con esto, y trasladando al mismo tiempo la relación abstracta fin-medios a la relación valores-módulos funcionales, puede decirse que en el campo institucional de la religión los valores y los módulos funcionales propios de la religión importan tanto como los que han sido admitidos expresamente con carácter religioso en relación con los campos no específicamente religiosos de acción. Entonces, existe un *módulo conformista de religión* cuando la relación valores-módulos funcionales, codificada normativamente en el campo institucional de la religión, se convierte en cuadro de referencias único o predominante para todo lo que en el conjunto de la sociedad es susceptible de identificarse como religión. Este módulo se resiste a todas las implicaciones, a nivel de organización, del campo institucional de la religión con las organizaciones externas, por ejemplo, con el Estado, porque en ese caso en el campo institucional religioso penetrarían necesariamente orientaciones extrarreligiosas. Se opone también a todas las implicaciones estamentales, por ejemplo, a la integración de la comunidad local en el sistema estamental de la sociedad local, y asimismo a todas las adaptaciones culturales,

[32] En el capítulo sobre la iglesia y la secta nos encontrábamos ya con el paradigma mertoniano de la adaptación.

por ejemplo, a las corrientes culturales modernistas o conservadoras de la crítica o de la ideología culturales mantenidas en cada caso en una sociedad. Si el módulo conformista tiene rasgos muy acusados, pueden observarse puntos de partida de una estratificación religiosa interna. Al módulo conformista de la religión corresponden las orientaciones religiosas de la ortodoxia, del devocionalismo y de la actitud ético-social. A pesar de su resistencia a implicarse a nivel de organización con campos institucionales extrarreligiosos, el módulo conformista de la religión no está segregado de la cultura. Sobre el medio de la dirección de la vida proporciona valores religiosos a los módulos y segmentos funcionales extrarreligiosos y, por tanto, a toda la cultura. Estructuralmente, el módulo religioso de la rebelión no se distingue del de la conformidad; la diferencia entre ambos módulos está en el aspecto temporal, que no podemos estudiar aquí.

En el *módulo religioso de la innovación* las actividades realizadas en el campo institucional de la religión se orientan según valores propiamente religiosos, pero los módulos funcionales de que se dispone para su realización tienen características propias de campos institucionales extrarreligiosos. Encontramos módulos religiosos de innovación siempre que existe una alianza íntima entre la religión y el poder estatal o las grandes organizaciones sociales, siempre que la nota de la «vinculación confesional» esté arraigada en el sistema estamental de la sociedad local y general, dándose paralelamente una estratificación de la comunidad eclesial de acuerdo con los criterios estamentales profanos, y, por fin, siempre que existe un modernismo de los métodos eclesiales resultante de la adaptación a las prácticas garantizadas procedentes de campos institucionales extrarreligiosos. En la actualidad, la situación típica del problema del módulo innovador es la de que, por lo general, los módulos funcionales procedentes del exterior llevan un alto grado de racionalidad fin-medios que se contrapone a la universalidad y emotividad de los valores religiosos. La aceptación de estos módulos funcionales determina fácilmente una formalización de las formas de acción y de las orientaciones del campo institucional religioso, que después —bajo la forma de «nuevas teologías»— se proyectan en nuevos sistemas de valores religiosos de carácter intensamente formalista, llegando a una nueva conformidad en un círculo de acción restringido. No es casual el hecho de que la búsqueda actual de «nuevos caminos» de proclamación va casi siempre unida a una teología reductora y formalista y a una reducción consciente del campo de acción religiosa, lo cual contrasta extrañamente con la

pretensión, no perdida, a la universalidad de los valores religiosos.

En el *módulo ritualista*, los procesos de la acción del campo institucional de la religión están cubiertos con módulos funcionales expresamente sancionados desde el punto de vista religioso, pero se orientan según valores que no se definen primariamente como religiosos. En este módulo actúan interpretaciones de la situación y coordenadas interpretativas de carácter sociocultural condicionadas en gran medida por el espacio y el tiempo. Desbordan el sistema de valores religiosos y desplazan el centro de gravedad de la identificación de la religión *en cuanto* tal al ámbito de los módulos funcionales religiosos tradicionales que se fuerzan con plena conciencia. Sin mediar previamente una reflexión teológica o pragmática, en cuanto fines en sí mismos se convierten en objetivos predominantes de la actividad religiosa. En su fórmula externa, muchas veces no es fácil distinguir el módulo religioso innovador y el ritualista. Una de las tareas más apasionantes de una investigación que opera con la tipología aquí ensayada sería la de perseguir el paso de un módulo a otro aplicando la definición de los valores a los medios y la de los medios a los valores.

En el *módulo religioso de la evasión mundana*[33], el sistema religioso, con su estructura axiológica y con sus módulos funcionales, se enajena completamente o en gran parte en el sistema sociocultural, manteniendo su campo institucional de acción, que ahora se transforma de acuerdo con los principios predominantes en los otros campos institucionales, sobre todo en la práctica y en la economía. El balance del intercambio de valores entre los campos institucionales es negativo respecto del religioso. No solo la política de organización de las iglesias, sino también la acción de los clérigos se orienta hacia la eficiencia de la organización eclesial, determinada según criterios que se aplican en los campos institucionales extrarreligiosos. Además, el modernismo del módulo de la innovación puede ser un paso de tránsito hacia el módulo de la evasión mundana, al mostrarse la «nueva teología» simplemente como una interpretación del mundo concebida en términos religiosos, interpretación resultante de la legitimación ideológica de uno de los restantes campos institucionales. La secularización y el pluralismo abierto son las ideas claves mediante las cuales el campo institucional de

[33] La «evasión mundana» se entiende en un sentido diverso al de Merton, quien define el *retreatism* como un repliegue de la cultura por manía y otras formas de anomalía. En nuestro sistema de referencias la «evasión mundana» significa «evasión *al* mundo».

la religión desarrolla en el módulo de la evasión mundana su propia legitimación ideológica. Ambas ideas están concebidas positivamente, no existiendo respuestas reductoras y fundamentalistas a las mismas, respuestas sustituidas por estilizaciones, concebidas en términos religiosos, de su amplio y reconocido sentido.

En el sistema de la religión cultural, tal como puede verse en el ejemplo de la actual sociedad norteamericana, predominan los módulos religiosos de la evasión mundana y del ritualismo. Su relación mixta puede considerarse como una característica clave de una tipología de las denominaciones. El balance respecto de la creación de valores, negativo por parte del campo institucional de la religión, contrasta con el balance positivo de los otros campos institucionales, lo cual, respecto de éstos, es anómico, por cuanto que producen un saber predominantemente tecnológico —por ejemplo, la economía— o un saber predominantemente descriptivo y explicativo —como la ciencia— que queda elevado a un saber de valores, debido a que no tiene que enfrentarse a la pretensión explícita de otro campo institucional dispuesto para la creación de valores. Ahora los valores religiosos surgen en la forma que adoptaron tras su transformación cultural, y *en esta forma* se los distribuye y acepta como valores religiosos. Este proceso, que constantemente se confirma y se refuerza por la religión institucional al enajenarse ésta en el sistema sociocultural, explica por qué el sistema de la religión cultural se acompaña de una concepción social restrictiva y de un orden político cuyas relaciones de poder son incomparablemente menos móviles que lo que pudiera sospecharse dada la progresividad de los campos institucionales dominantes de la economía y de la ciencia. Los valores religiosoculturales son, por una parte, saberes prácticos ligados a la institución y valorizados en términos de norma, y, por otra, una interpretación del mundo anómica, no consolidada en una institución creada especialmente para ellos. Con esta doble propiedad suya, la religión cultural cubre y asegura la situación existente.

Cuando Lenski llega a la conclusión de que en el actual sistema religioso norteamericano se observan tendencias a la *columnización*, parece que nos encontramos con una oposición al análisis que de la religión norteamericana en cuanto religión cultural llevó a cabo Berger y que nosotros hemos expuesto aquí a modo de ensayo. En efecto, la fuerza social de la religión cultural es insuficiente respecto del ambicioso programa político-social de la *columnización*, pero representa el predominio político del campo institucional religioso sobre los demás. Esta contradicción podría resolverse di-

ciendo que, en diversos puntos centrales de su investigación, Lenski acepta como indicador de la religión lo que, en *cuanto tal*, está sancionado como religioso en el sistema de la religión cultural. De aquí infiere, equivocadamente, una cristalización de los modos sociales de conducta y de las orientaciones culturales en torno a núcleos religioso-institucionales, mientras que, en realidad, los últimos se enajenan en los primeros, en los que adoptan, secundariamente, una forma nueva. Cuando falte concretamente esta conclusión equivocada, podrá sospecharse la existencia de módulos religiosos innovadores de carácter recesivo, pues, como lo han señalado Kruijt y Goddijn, el proceso de *columnización* se caracteriza por la posibilidad de ser una mezcla de módulos innovadores y ritualistas.

Considerando exclusivamente el campo de irradiación de la cultura cristiana, socialmente la religión se concibe como un sistema eclesial referido esencialmente a sí mismo, como un sistema vinculado al sistema eclesial, aunque con densidad propia y diferenciado en sí mismo, de módulos funcionales mediante los cuales los valores religiosos se han transformado y se transforman en modos de conducta y en orientaciones de pensamiento, y, además, en un campo de estilos de religiosidad débilmente agrupados, en los cuales los valores religiosos se unen con interpretaciones expertas y anticipadas de la situación. Los sistemas sociales de la religión insisten, mediante configuraciones específicas, en los planos que, en el contexto de la sociedad respectiva, se constituyen según los módulos que dirigen el proceso de circulación de los valores entre el campo institucional religioso y los otros campos institucionales de la sociedad. La religión cultural y la *columnización* son sistemas sociales de religión de este tipo; quedan otros por determinar. Ninguno de ellos es un paradigma del futuro o del pasado de los demás, al igual que una sociedad no fue ni es paradigma para las demás, a pesar de todas las posibilidades, agotadas y no agotadas, de comunicación entre ellas.

Capítulo 6

SELECCION DE TEXTOS SOBRE SOCIOLOGIA DE LA IGLESIA

6.1. Charles Y. Glock: Sobre las dimensiones de la religiosidad.

Referencia: Ch. Y. Glock, «On the Study of Religious Commitment», en: *Religious Education*, julio-agosto 1962, Research Supplement, recogido en: Ch. Y. Glock y R. Stark (edit.), *Religion and Society in Tension*, Rand McNally and Company, Chicago, 1965.

Ni en las modernas sociedades complejas ni en las culturas primitivas, tan profundamente homogéneas, la religión tiene el mismo significado para todos los hombres. Esta comprobación tan elemental apenas si necesita documentación. Todos los días estamos viendo el diferente modo como los diversos hombres piensan, sienten y actúan cuando se trata de cuestiones religiosas.

De esta forma, en el momento de estudiar al individuo y su religión, uno se encuentra ante la ardua tarea de decidir cómo puede concebirse el fenómeno de la religión y cómo puede clasificarse a los hombres desde el punto de vista de su orientación religiosa. Estos problemas han sido planteados con mucha frecuencia, pero hasta la fecha son muy escasos los intentos satisfactorios de establecer clasificaciones de las orientaciones religiosas o de descubrir los factores que puedan influir en el hecho de que un hombre sea o no sea religioso. En resumen, se puede decir que todavía nos encontramos ante la tarea de trazar un cuadro conceptual de referencias para un análisis sistemático de los diferentes vínculos y actitudes religiosas.

El presente trabajo se propone dar un paso más en la solución de este problema. Teniendo en cuenta las investigaciones anteriores, debemos preguntarnos por la amplitud y la utilidad operacional imprescindibles de la definición de religión, siendo preciso desarrollar una estrategia de la investigación que pueda dar razón de tales exigencias. La evidente significación de la religión en la vida del hombre seria suficiente para justificar un análisis más a fondo de la religiosidad individual. No obstante, la posibilidad de medir los diversos vínculos y actitudes religiosos supone más que la simple satisfacción de nuestra curiosidad. De esta forma se habrían establecido las premisas para responder a problemas tan importantes como los referente a los orígenes y a las consecuencias de la religiosidad individual, tanto para los individuos como para las sociedades.

6.1.1. Las dimensiones de la religiosidad.

Para una apreciación lo más general posible de los vínculos y actitudes religiosos es preciso señalar, ante todo, las diversas formas de la religiosidad humana en cuanto tal. Prescindiendo de algunas excepciones, resulta extraña la escasa atención que la investigación actual ha prestado a este problema fundamental. Hasta ahora, las investigaciones se concentraron casi siempre en una u otra de las diversas manifestaciones de la religiosidad, ignorando todas las demás. Así, en un trabajo, el primer plano lo ocupa el problema de las formas y contenidos de la fe religiosa, en otro el problema de las prácticas religiosas. El aspecto especial de la religión que aquí estudiamos ha sido analizado muy pocas veces —si es que lo ha sido alguna vez— en el contexto más general de sus relaciones con otras formas de expresión de la religiosidad. Asimismo, en contadas ocasiones se ha planteado el problema de si la religiosidad, tal como se manifiesta en una forma específica, tiene algo que ver con la religiosidad expresada en otras formas.

Examinando las diversas religiones universales conocidas aparecen inmediatamente las profundas variaciones de sus formas de expresión religiosa. Las diversas religiones piden cosas muy diferentes a sus adeptos. Así, por ejemplo, a los católicos y a los protestantes se les pide que participen regularmente en el rito sacramental cristiano de la comunión o de la eucaristía. Los musulmanes desconocen esta práctica. Y, viceversa, el precepto impuesto a todos los musulmanes de peregrinar a la Meca

una vez en su vida no tiene correspondencia en la religión cristiana.

Sin embargo, a pesar de estas diferencias entre las religiones universales existe una cierta coincidencia sobre dimensiones más generales que posibilitan la expresión de la religiosidad. Pueden distinguirse cinco dimensiones de este tipo. Las múltiples manifestaciones de la religiosidad, tal como han quedado establecidas por las diferentes religiones universales, pueden clasificarse respectivamente en una u otra de estas dimensiones. En este sentido, distinguimos la dimensión de la experiencia religiosa *(experiential dimension)*, la dimensión ritualista *(ritualistic dimension)*, la dimensión ideológica *(ideological dimension)*, la dimensión intelectual *(intellectual dimension)* y la dimensión de las consecuencias de las convicciones religiosas *(consequential dimension)*[1].

Con la categoría de la dimensión de la experiencia religiosa señalamos el hecho de que todas las religiones conocidas suponen, más o menos explícitamente, que el hombre religioso ha accedido en alguna ocasión directamente a la realidad última o ha experimentado en su ánimo algún movimiento de carácter religioso. Puede variar considerablemente la forma como las diversas religiones creen explicar en términos adecuados este movimiento de ánimo o la experiencia que del mismo tienen los diferentes individuos. Dicho movimiento puede darse en el temor o en el éxtasis, en la humildad o en un sentimiento de dicha, en la paz del espíritu o en una fusión arrebatada con el universo o con lo divino. Además, puede haber diferencias según cuál sea el movimiento de ánimo que se considere como elemento esencial de la religiosidad. En el mismo cristianismo hay diferencias notables en la valoración de las experiencias místicas o en la significación que se da a la vivencia de la conversión. No obstante, todas las religiones atribuyen a la experiencia religiosa subjetiva un cierto valor como signo de religiosidad individual.

La categoría de la dimensión ideológica incluye las exigencias de que todo hombre religioso proclame determinados enunciados de fe. El contenido y el alcance de estos enunciados de fe varía no solo en relación con las diferentes religiones, sino también dentro de la misma tradición religiosa. Sin embargo, cada religión establece un cierto sistema de dogmas y exige de sus partidarios que los profesen.

[1] Sobre el tema general véase también: Ch. Y. Glock, «The Religious Revival in America?», en: J. Zahn (ed.), *Religion and the Face of America*, Berkeley, 1959. En este estudio se distinguen cuatro dimensiones de la religiosidad; en el presente trabajo he reintroducido la dimensión intelectual por sugerencia de Y. Fukuyama.

La categoría de la dimensión ritualista comprende las prácticas religiosas específicas a que deben atenerse los partidarios de una religión. Son formas de acción tales como los servicios religiosos de cualquier especie, la oración, la participación en los ritos sacramentales especiales, los ayunos, etc.

Al hablar de la dimensión intelectual nos referimos al hecho de que todas las religiones esperan que el hombre religioso conozca y esté familiarizado con los dogmas fundamentales de su fe y con las Escrituras Sagradas. Entre la dimensión intelectual y la dimensión ideológica hay una relación íntima, pues el saber sobre una fe es un presupuesto necesario para aceptarla. Sin embargo, no es necesario que la fe brote del saber sobre ella, ni todo saber religioso se expresa directamente en la fe.

La *consequential dimension* se distingue de las cuatro anteriores. Esta categoría recoge todos los efectos seculares de la fe religiosa, de la praxis religiosa, de la experiencia religiosa y del saber religioso sobre los diversos individuos. Aquí aparecen todas las prescripciones religiosas que determinan lo que los hombres deben hacer y las actitudes que deben aceptar como consecuencia de su religión. Es éste el lugar del concepto teológico de las «obras». Utilizando el lenguaje de la fe cristiana, en la *consequential dimension* se trata más de las relaciones entre hombre y hombre que de las relaciones del hombre para con Dios.

Proponemos utilizar estas cinco dimensiones como un cuadro categorial de referencias para la investigación de la religión y la valoración de la religiosidad. Hasta ahora ninguna de las investigaciones existentes las ha tenido en cuenta por igual. Fuera de unas pocas excepciones[2], la investigación anterior del individuo y de su religión adopta en general una actitud unidimensional en vez de una actitud pluridimensional. Prescindiendo de los primeros trabajos de Hall, Leuba, Starbuck y James, prácticamente se ha desconocido la dimensión de la experiencia religiosa[3]. Es cierto que hay algunos estudios sobre el saber religioso en los cristianos, estudios llevados a cabo por las diferentes denominaciones, pero falta una investigación más amplia que se ocupe primaria o siquiera margi-

[2] Cfr., entre otros, J. H. Fichter, *Dynamics of a City Church; Southern Parish*, Chicago, 1951, y G. Lenski, *The Religious Factor*, Nueva York, 1961.

[3] St. Hall, «The Moral and Religious Training of Children and Adolescents», en: *Pedagogical Seminary*, junio 1891; J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, Nueva York, 1912; E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, Nueva York, 1899; W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Nueva York, 1902.

nalmente de esta dimensión. Los indicadores de la religiosidad aplicados en casi todas las investigaciones, según nuestro cuadro de referencias, están comprendidos en las categorías de la dimensión ritualista e ideológica[4].

Es esencial a la *consequential dimension* de la religiosidad que no pueda ser estudiada al margen de las otras dimensiones. Las actitudes y modos de conducta adoptados en los ámbitos profanos de la vida solo pueden aceptarse como escala para medir los vínculos religiosos cuando sus raíces están en las convicciones religiosas, cuando proceden de los contenidos y formas de la fe religiosa, de la praxis, de la experiencia y del saber religiosos. Así, hasta la fecha, las investigaciones sobre las consecuencias de los diferentes vínculos religiosos han procedido lógicamente a base de comparar entre sí las actitudes y modos de conducta seculares de los confesionales y de los no confesionales, de los creyentes y de los no creyentes, con el propósito de descubrir las posibles consecuencias de la religión[5].

Mientras no haya estudios que investiguen la religiosidad en todas sus manifestaciones, es imposible exponer satisfactoriamente la relación recíproca entre las cinco dimensiones. Difícilmente se comprende que las diversas manifestaciones de la religiosidad tengan que ser completamente independientes entre sí. Por otra parte, las investigaciones más recientes demuestran que quien es religioso en una dimensión, no tiene por qué serlo necesariamente en otra[6]. En una encuesta hecha a una selección representativa de los congregacionalistas, Fukuyama comprobó que quienes observaban estrictamente el ritual de la iglesia y eran al mismo tiempo muy versados en la Biblia, presentaban una debilidad evidente en los aspectos de la dimensión ideológica y de la experiencia religiosa[7]. Lenski, que en su estudio aplicó cuatro indicadores de la religiosidad (*ritual participation, doctrinal orthodoxy [religious belief], devotionalism [religious experience], associationism [religious self-segregation]*), llegó a la conclusión de que es muy débil la relación existente entre estos indicadores[8].

[4] Cfr., por ejemplo, L. Bultena, «Church Membership and Church Attendance in Madison, Winsconsin», en *Am. Soc. Rev.*, núm. 47, marzo 1952, y G. Lenski, «Social Correlates of Religious Interest», en: *Am. Soc. Rev.*, núm. 15, 1950.

[5] Cfr. G. Lenski, *The Religious Factor*, *ibídem*, y S. Stouffer, *Communism, Conformity, and Civil Liberties*, Nueva York, 1955.

[6] Todas estas investigaciones aplican un indicador único para el análisis de la religiosidad individual en las diversas dimensiones. Cabe preguntarse por la legitimidad de un método unidimensional.

[7] Y. Fukuyama, «The Mayor Dimensions of Church Membership», en: *Rev. Rel. Res.*, primavera de 1961.

En ocasiones se ha expresado la sospecha de que los contradictorios resultados de la investigación sobre la relación entre la religión y las clases sociales se fundan en el hecho de que las diferentes investigaciones se basan en diversos conceptos de religiosidad. En su estudio sobre el tema, Demerath cita una serie de investigaciones que no descubren ninguna relación entre la vinculación a una clase y la religiosidad, otras que establecen una correlación positiva, otras que señalan una correlación negativa y, finalmente, cita otras que entre estos dos factores sociales encuentran una relación no lineal[9]. Al explicar estas conclusiones contradictorias de la investigación, Demerath indica que el modo de manifestarse la religiosidad varía según la vinculación a una clase o estrato social. Entonces, las conclusiones deben tener en cada caso una versión distinta según los indicadores de religiosidad aplicados, según la dimensión de religiosidad percibida —de acuerdo con nuestro cuadro de referencias.

La reciente discusión sobre la situación de la religión en la sociedad norteamericana ha creado una serie de confusiones que es preciso cargar en la cuenta de una definición unidimensional de la religión y de una consideración deficiente de las otras dimensiones de la religiosidad. Hace algunos años, ciertos observadores hablaban de un renacimiento considerable de la vida religiosa en Norteamérica a raíz de la Segunda Guerra Mundial[10]. Otros, compartiendo esta misma observación, afirmaban, sin embargo, que se trataba únicamente de la continuación de una larga evolución progresiva de interés religioso en Norteamérica[11]. Por el contrario, para otros observadores en Norteamérica se daba una evolución, a largo plazo, hacia una secularización cada vez más intensa[12]. A su vez, otros observadores concluían que, a lo largo de más de un siglo, la religión norteamericana se caracterizó, entre otras cosas, por su estabilidad, y que no había ninguna tendencia ni hacia una religiosidad más intensa ni hacia una secularización más acusada[13].

Esta contradicción de las tesis relativas a la situación pasada

[8] Lenski, *The Religious Factor*, *ibidem*.

[9] J. Demerath, *Religious Orientation and Social Class*, Berkeley, 1961.

[10] W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew.*, Nueva York, 1956.

[11] M. Argyle, *Religious Behaviour*, Londres, 1958.

[12] W. H. Whyte, *The Organization Man*, Nueva York, 1956.

[13] S. M. Lipset, «Religión in América: What Religious Revival?», en: *Columbia University Forum*, año 2 (1959), núm. 2.

y presente de la religión en Norteamérica se deben, al menos en parte, al hecho de que los diversos observadores definen de modo diferente la religión y la religiosidad. Unos miden la religiosidad desde el punto de vista de la fe, otros desde el punto de vista de la participación regular en la vida de la iglesia y otros desde el punto de vista de las consecuencias seculares de las convicciones religiosas.

En un intento de identificar las diversas formas en que puede expresarse la religiosidad, este procedimiento resulta útil en ciertos aspectos. Mediante él se pueden estudiar las lagunas de la investigación anterior y actual. Además, permite explicar ciertas discrepancias aparecidas en las conclusiones sobre la religiosidad a que ha llegado la investigación. Finalmente, con este método se puede estudiar, por lo menos a grandes rasgos, lo que queda por hacer cuando se trata de investigar en general los fenómenos religiosos.

Ahora bien, este método no nos facilita todavía normas detalladas sobre el modo de proceder en el análisis de la religiosidad. Queremos abordar este problema. Partimos de la hipótesis de que la religiosidad en general solo puede comprenderse después de haber comprendido sus elementos. De ahí que centremos nuestra atención preferentemente en el problema del modo de estudiar la religiosidad en cada una de sus dimensiones fundamentales. Al final analizaremos las posibilidades de la investigación desde el punto de vista de la relación y de la acción recíproca de estas dimensiones. Nuestras reflexiones se centran en los fenómenos religiosos propios de las sociedades cuyos antecedentes están en la tradición judío-cristiana. No obstante, ocasionalmente tendremos en cuenta los problemas especiales que se plantean en la investigación comparada de la religión.

La tarea analítica e investigadora sería infinitamente más fácil si pudiéramos partir de la hipótesis de que cada una de las dimensiones fundamentales citadas es en sí misma unitaria. En ese caso podríamos evitarnos el problema de las posibles subdimensiones y centrarnos directamente en la distinción de los diversos grados de religiosidad existentes en cada una de las dimensiones fundamentales. Por desgracia, nuestra tarea no es tan sencilla. Cada una de las dimensiones fundamentales presenta diferencias tanto de naturaleza como de grado.

6.1.2. Fe religiosa (dimensión ideológica).

Hay diversas maneras de estudiar la fe religiosa. Se puede partir

de las doctrinas de una religión institucionalizada o bien de una definición de religión que trascienda a las doctrinas tradicionales. Se puede partir simplemente de lo que los hombres de hecho creen. Finalmente, cabe preguntarse por la significación o las funciones de la fe respecto del individuo. Para comprender la fe religiosa en toda su integridad, es necesario considerar por igual todas estas perspectivas.

Hasta ahora, al estudiar la fe religiosa se partía preferentemente de las doctrinas tradicionales de la iglesia. El problema que se planteaba la investigación solía ser el siguiente: ¿qué diferencias pueden constatarse desde el punto de vista del modo como los hombres aceptan las doctrinas religiosas?[14]. Para responder a esta pregunta se desarrolló una serie de escalas o índices más o menos complejos cuya finalidad principal consistía en integrar las actitudes frente a la fe religiosa en un continuo que va desde la fe tradicional, pasa por la fe liberal o moderna y llega a la incredulidad[15]. Estas magnitudes de medida eran casi siempre de carácter unidimensional, y, al menos implícitamente, se suponía que la intensidad de la fe de un individuo estaba en relación directa con la multiplicidad de actitudes perceptibles que adoptaba frente a la fe.

Esta actitud, por muchas que sean sus ventajas en ciertos casos, elimina evidentemente todos los problemas relativos a la significación y función que las actitudes religiosas frente a la fe representan para el individuo. Antes de iniciar el análisis de los problemas de la significación y de la función, tenemos que ver si es legítimo considerar la fe —incluso la fe tradicional— como una categoría unidimensional, ya que si no se establecen diferencias específicas en la categoría general de la «fe religiosa», se corre fácilmente el peligro de pasar por alto y enmascarar tipos fundamentales diferentes de fe o de incredulidad.

La estructura de la fe de cada religión concreta puede descomponerse en tres partes. En primer lugar cada religión contiene enunciados de fe cuya misión primaria consiste en afirmar la existencia de un ser divino y en determinar su naturaleza. En el cristianismo, este tipo de enunciados afirmativos o garantizadores se refieren

[14] Cfr., por ejemplo, G. Allport, J. M. Gillespie, J. Young, «The Religion of the Post War College Student», en: *The Journal of Psychology*, año 25 (1948); también D. Katz, F. H. Allport, «Students' Attitudes», y L. Barnett, «God and the American People», ambos estudios en *Ladies Home Journal,* septiembre 1948.

[15] Cfr. Allport, *ibidem*, Lenski, *ibidem*, M. G. Ross, *Religious Beliefs of Youth*, Nueva York, 1950.

al Dios único, a Jesucristo y a sus milagros, a la concepción virginal y a otros contenidos similares. El que acepta estos dogmas admite no solo la existencia de Dios, sino también la existencia de un Dios personal. De estos enunciados de fe afirmativos o garantizadores se distinguen los enunciados que reflejan el contenido y el propósito de la voluntad de Dios y definen la función del hombre en relación con ella. En el cristianismo este tipo de enunciados indicadores del fin son el dogma del pecado original, el dogma de la posibilidad de la redención, el del juicio final, el de la salvación o condenación eternas. Los enunciados de fe indicadores del fin dan lugar, a su vez, a una tercera categoría de enunciados de fe: los referentes al cumplimiento y realización de la voluntad de Dios. Los enunciados de fe dirigidos hacia la realización determinan el comportamiento auténtico del hombre frente a Dios y frente al prójimo a la luz del cumplimiento de la voluntad divina. Este tipo de enunciados constituyen, en todas las religiones, el fundamento de la crítica ética universal.

Estos tres componentes del sistema de fe reciben una valoración diversa en las diferentes religiones. Así, por ejemplo, el confucionismo y el jainismo destacan el componente último del sistema de fe, el que está dirigido hacia la realización. El hinduismo, por el contrario, el componente citado en segundo lugar, es decir, el referente a la voluntad divina. En el cristianismo se observan valoraciones diferentes de estos tres componentes; el luteranismo acentúa los dos componentes primeros, mientras que los cuáqueros acentúan el último.

De las reflexiones anteriores se deduce que, según toda probabilidad, el grado de religiosidad no puede medirse simplemente de acuerdo con el número de concepciones de fe que se aceptan. Así como en los distintos sistemas religiosos los diferentes enunciados de fe se valoran diversamente, en cada sistema religioso hay individuos cuyo sistema personal de fe contiene preferentemente enunciados dirigidos hacia la realización, e individuos cuyo sistema personal de fe acentúa especialmente los enunciados afirmativos y/o los referentes a la voluntad de Dios. La investigación futura tendrá que desarrollar, probablemente, tipologías de concepciones religiosas de la fe a fin de poder medir la religiosidad. Este procedimiento sería más adecuado que el que actualmente se sigue, midiendo igualmente a todos los individuos según una escala unitaria de confesión y de vinculación religiosas.

Asimismo, podría ser inadecuado el procedimiento, usual hasta hoy, de considerar a los no creyentes como un tipo unitario. Posiblemente, el reducido número de ateos y agnósticos estudiados ha justificado la falta de una diferenciación posterior en los casos extremos. No obstante, a primera vista se comprende que, quien abierta y decididamente rechaza la fe religiosa, se distingue radicalmente de quien entiende que el problema de la fe desborda sus posibilidades de respuesta y decisión.

El problema de la significación de las concepciones de la fe respecto del individuo está indisolublemente unido con el problema de la posibilidad de medir la amplitud y el grado de las convicciones religiosas personales. No son pocos los hombres que admiten las convicciones religiosas, a pesar de lo cual no las tienen por verdaderas. Así, por ejemplo, del 95 al 97 % de los norteamericanos admiten creer en Dios. Ahora bien, cabe preguntar directamente a los individuos por la significación personal que conceden a tal convicción. No obstante, sería más conveniente deducir la significación de las convicciones religiosas observando la forma de manifestarse la religiosidad individual en otras dimensiones. La participación en los ritos, el carácter de las vivencias religiosas que uno tiene, el índice de información religiosa y el alcance de la aplicación práctica de las convicciones religiosas, todos éstos son indicadores de la significación de la fe.

Es claro que nuestras anteriores reflexiones posibilitan una definición operacional más diferenciada de la fe religiosa, pero todavía no rozan el problema de la función que las convicciones de fe representan para el individuo. En este problema no se trata de investigar lo que los hombres creen o la importancia que para ellos tienen las convicciones de fe, sino de ver la función de la religión en la regulación de la vida psíquica y social del hombre. Para estudiar las funciones de la religión, hay que tratar de responder al problema de «¿Por qué son religiosos los hombres?», desde el punto de vista de la utilidad psíquica y social de los vínculos religiosos. A este problema no se puede responder interpelando directamente a los individuos. Actuando así se tropezaría, ante todo, con la incomprensión del problema, o bien se obtendrían respuestas irrelevantes para el análisis funcional, tales como: «Creo en Jesucristo porque murió por mis pecados». El método directo no tarda en verse confrontado con la circunstancia de que solo en contadas ocasiones los hombres tienen conciencia de la función latente de su fe y que solo una entrevista cualitativa en profundidad, realizada por un entrevistador hábil, puede resultar instructiva.

El análisis funcional de las convicciones religiosas de la fe trasciende todas las tradiciones religiosas especiales y converge en las

funciones más generales de la fe. Se han formulado ya muchas hipótesis —y en el futuro se formularán aún más— para poder llegar a conclusiones afirmativas sobre las funciones de la religión. Según toda probabilidad, la fe religiosa cumple múltiples funciones, debiendo tenerse en cuenta tanto la fe misma como los individuos que la comparten.

Según una de las hipótesis formuladas hasta la fecha, todas las religiones facilitan al hombre una interpretación de su existencia. En un mundo cuya finalidad y objetivos desbordan la capacidad de la razón, la religión proporciona una explicación —aunque solo sea parcial— que permite llenar los vacíos existentes en la concepción del mundo. Según esto, un aspecto importante de la fe en las doctrinas religiosas puede consistir en resolver el problema del «sentido último» y de la «significación última» a quienes tienen tal problema.

Esta hipótesis se confirmaría si se pudiera demostrar que al creyente de hecho le importa más que al no creyente el problema del «sentido último» y que la doctrina religiosa cura la «angustia metafísica» de sus partidarios. Aunque se viera —cabe dentro de lo posible— que la fe religiosa no es más que un camino para resolver el problema del «sentido último», seguiría sin resolverse el problema de si la religión ofrece una solución más o menos satisfactoria de este problema que sus alternativas funcionales.

Se ha dicho también que la fe religiosa ayuda al hombre a superar muchas de las deficiencias y decepciones que sufre, a colmar la necesidad que siente de que los demás le reconozcan y le consideren, a vencer la soledad, etc. El creyente mismo no tiene conciencia de estas significaciones de su fe religiosa. La existencia de las mismas solo puede inferirse mediante métodos que, para ser exactos, tienen que comenzar aceptando la existencia de una relación entre la necesidad y la deficiencia por un lado y la expresión explícita de la fe religiosa por otro.

Hasta ahora, en nuestro análisis de la fe religiosa hemos partido preferentemente de un concepto de religión más tradicional. Ahora bien, la esencia de la fe religiosa se puede conceptualizar de modo diferente. Se dijo ya que la religión puede concebirse como el momento en que el hombre se ocupa del problema del sentido y la finalidad de la vida y también como las convicciones que adopta para responder a este problema. Según esto, serían creyentes los que se han ocupado y resuelto este problema. Los que, a pesar de ocuparse de este problema, no lo han resuelto, podrían calificarse de buscadores. Serían no creyentes aquellos para los que

no existe en absoluto la obligación de ocuparse de este problema.

Las obras de Durkheim y de Tillich nos ofrecen una nueva posibilidad de definir la religión. Según ellos, es religioso el individuo que, en el fondo y en su instancia última, se siente comprometido con un determinado orden universal[16]. Desde esta perspectiva, toda vinculación profunda y última con el mundo define un «algo sagrado» para el individuo, independientemente de que este algo sagrado se considere fundado en una autoridad divina y sobrenatural o no. De acuerdo con esta definición, para aceptar como religioso a un individuo no tiene ninguna importancia el hecho de que sea partidario de doctrinas religiosas tradicionales.

La posibilidad de estas definiciones opcionales de la fe religiosa plantea el problema de cómo y quién debe definir la religión. Desde el punto de vista de la investigación no existen definiciones verdaderas o falsas de religión, sino solo definiciones más o menos fecundas y concluyentes. La justificación de una conceptualización cualquiera no se basa en el reconocimiento o aceptación de la misma. Normalmente, el que se dedica a la investigación de la religión en calidad de hombre religioso rechazará la definición de Durkheim. En último término lo único que cuenta es si una definición contribuye a fomentar y a intensificar nuestro saber y nuestra comprensión del hombre y de la sociedad.

6.1.3. Praxis religiosa (dimensión ritual).

Por lo que respecta a la fe religiosa, el interés de la investigación se concentra en lo que los hombres creen y menos en lo que la fe significa para quienes la tienen. Las cosas presentan la misma perspectiva en relación con la investigación de la praxis religiosa. También aquí el interés se centra principalmente en lo que los hombres hacen, no en lo que sus hechos significan para ellos. No obstante, tampoco dentro de esta delimitación los esfuerzos de la investigación han sido sistemáticos ni globales.

Al estudiar la dimensión ritual de la religiosidad, hasta ahora se han aplicado como indicadores de la misma preferentemente la adscripción a una iglesia y la frecuencia de la participación en la vida eclesial. Existe una enorme cantidad de estudios que describen

[16] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, Nueva York, 1958.

los correlatos sociales de estos indicadores[17]. En ocasiones, se ha estudiado también la participación en los ritos sacramentales y en las prácticas de oración. Por el momento, la investigación más exhaustiva es la de Fichter, que se refiere a la participación de los miembros de una comunidad romano-católica de Nueva Orleáns en los ritos prescritos de la iglesia[18]. Sin embargo, Fichter no estudió las relaciones recíprocas entre las diversas formas de participación. Además, quedó fuera de su consideración la praxis religiosa privada —frente a la oficial.

Ante el replanteamiento del problema de la praxis religiosa individual, surgen automáticamente tres actitudes. En primer lugar está el intento de diferenciación atendida la frecuencia de la actividad ritual de los individuos, siendo posible la investigación de las relaciones recíprocas existentes entre las distintas formas de praxis religiosa. Después se podrían analizar las variaciones que se presentan en una praxis concreta, por ejemplo en la praxis de la oración. Finalmente, cabe intentar explicar el problema de la significación que la conducta ritual tiene para los individuos que la llevan a cabo.

La investigación de la frecuencia y de los módulos de la praxis religiosa es, probablemente, el método más sencillo. Ante todo, habría que especificar la pluralidad de las prácticas religiosas efectivamente realizadas. Dado que las diferentes religiones tienen prácticas diversas, habría que elegir entre centrarse en las prácticas comunes a las diversas tradiciones religiosas o incluir las mismas diferencias. Una simple investigación de la praxis religiosa de los judíos y de los cristianos en los Estados Unidos comprendería una enorme variedad de prácticas religiosas: servicio religioso, oración, lecturas bíblicas, actos penitenciales, ayunos, actos confesionales, limosna, etcétera.

Hasta la fecha, no existe ningún estudio sobre los módulos de la praxis religiosa ni en grupos religiosos específicos ni en el conjunto de la población. Una investigación de este tipo no tendría un interés exclusivamente descriptivo. Supondría la base empírica para decidir si la praxis religiosa debe concebirse en sentido unidimensional o —como la religiosidad en general— en sentido pluridimensional. Además, un estudio así facilitaría material para decidir

[17] Cfr. Lenski, *ibidem*, Bultena, *ibidem*, Demerath, *ibidem* y W. Goldschmidt, «Class Denominationalism in Southern California Churches», en: *American Journal of Sociology*, 1949.

[18] Cfr. Fichter, *ibidem*.

la necesidad de establecer una distinción entre la actividad religiosa y la «inclusión» religiosa.

El significado de la no distinción entre actividad e inclusión puede ilustrarse con el siguiente ejemplo. Supongamos dos individuos que cumplen con la misma escrupulosidad el precepto de la asistencia dominical al servicio religioso. Desde este punto de vista son ritualmente activos en la misma medida. Ahora bien, para uno el servicio religioso dominical puede ser la única forma de praxis religiosa realizada en el curso de la semana. Para el segundo, la asistencia al servicio religioso de los domingos puede no ser más que una de las múltiples actividades religiosas que lleva a cabo durante la semana. Es claro que, midiendo a estos hombres por su común asistencia al servicio religioso dominical, su «inclusión» en la actividad ritual supondría la eliminación de diferencias esenciales. Este ejemplo pone de relieve los fallos del intento de atenerse a un solo indicador en esta dimensión —como en otra cualquiera— de la religiosidad cuando se trata de analizar las diferencias de la religiosidad individual. Una segunda misión de la investigación consistiría en determinar la combinación de indicadores que podría facilitar un cuadro de medidas lo más completo posible.

Las investigaciones sobre la frecuencia de las prácticas religiosas y sobre sus relaciones recíprocas deben completarse con investigaciones que penetran más profundamente en el fenómeno de la praxis religiosa. Una cosa es investigar las variaciones de la frecuencia de la praxis de la oración en las diversas religiones y en los diferentes individuos del mismo grupo religioso, y otra, muy distinta, estudiar las variaciones de la naturaleza misma de la oración. Por extraño que parezca, contamos con muy pocos estudios empíricos sobre las circunstancias en que los hombres rezan y sobre el contenido de su oración. Es posible que las diferencias cualitativas en la praxis de la oración lleguen a inducirnos a renunciar al acto de la oración como indicador de la religiosidad en general[19].

Un conocimiento más profundo de las variaciones que existen en las formas especiales de la praxis religiosa sería, probablemente, el primer paso para llegar a una mejor comprensión de la significación de estas prácticas para el individuo. Las oraciones de alabanza tienen una significación distinta que las de petición. Al revés, un conocimiento más profundo de la diversa significación atribuida

[19] Lo mismo puede decirse de cualquier especie de actividad ritual. No debe suponerse que la misma asistencia al servicio religioso tenga el mismo significado en los diversos individuos.

a los actos religiosos de los diferentes individuos sería el primer paso para explicar la participación y experiencias diferenciales.

6.1.4. Vivencia religiosa (dimensión de la experiencia religiosa).

Hay una tendencia a vincular la vivencia religiosa con las formas más extremas de la expresión religiosa: con la experiencia de la conversión, con el don de lenguas, con la vivencia del encuentro inmediato con el Espíritu Santo, etc. De hecho, las escasísimas investigaciones realizadas hasta la fecha sobre la vivencia y la experiencia religiosa se centran en tales formas expresivas de la sensibilidad religiosa. No obstante, hay que advertir que hay formas vivenciales más sutiles y menos notorias que se alían con la fe y la praxis religiosas. Habría que citar aquí la seguridad, la confianza y la vivencia de la comunidad.

La evolución de las investigaciones precedentes refleja claramente las dificultades que se presentan al estudiar la dimensión experiencial de la religiosidad. El interés por la misma culminó hacia finales del siglo pasado. Ya en 1881, el psicólogo Stanley Hall se dedicó al estudio de la investigación empírica de las conversiones religiosas, y dos de sus discípulos, Leuba y Starbuck, continuaron la tradición por él iniciada[20]. Sus trabajos encontraron entonces amplia aceptación y reconocimiento. Cuando en 1902 se publicó la obra clásica de William James, *The Varieties of Religious Experience*, parecía que la investigación psicológica entraba en la fase decisiva de su evolución[21]. Sin embargo, por mucho que la obra prometiera, no se continuaron los puntos de vista en ella mantenidos, y desde entonces no se ha publicado ningún trabajo científico amplio y de valor sobre la experiencia y la vivencia religiosas.

El intentar de nuevo el estudio de esta dimensión de la religiosidad, no solo resulta difícil por la ausencia casi total de una tradición investigadora, sino también porque falta la experiencia cotidiana con fenómenos que puedan ofrecer la materia prima para el desarrollo de los primeros conceptos e ideas. Prescindiendo de los casos extremos y notorios, por lo general en la vida normal no suelen manifestarse en público los sentimientos religiosos individuales ni la receptibilidad para la experiencia de lo divino. Por esto nuestras reflexiones sobre una estrategia de la investigación

[20] Cfr. las obras citadas de Hall, Leuba y Starbuck.
[21] James, *ibidem*.

en este campo deben considerarse como rotundamente provisionales. Requieren a todo trance que se las vaya perfilando, lo cual, a su vez, solo es posible desde la experiencia de la praxis de la investigación.

Por otra parte, es claro que los sentimientos y las vivencias religiosas pueden expresarse en más de una forma. Proponemos aquí una diferenciación cuádruple que podría señalarse con las ideas de necesidad, reconocimientos, confianza y temor. Se comenzará suponiendo que los hombres se distinguen por su necesidad de disponer de una doctrina de la fe de base trascendente. Esta necesidad, cuando existe, puede manifestarse en un deseo de creer, en una búsqueda del sentido y finalidad de la vida y en un sentimiento de decepción por la realidad del mundo. La necesidad religiosa así entendida sería un componente de la religiosidad englobado en la dimensión de la experiencia religiosa.

Un segundo componente lo constituiría la medida en que el individuo tiene conciencia de o reconoce lo divino. J. Moran Weston ha defendido la tesis de que existe una disposición espiritual-religiosa como la hay musical o artística[22]. Si esto es verdad, dicha disposición se manifestará en la experiencia subjetiva de una presencia de lo divino, de una proximidad a lo divino o en la experiencia de la salvación. Este reconocimiento de lo divino puede tener carácter intenso —como en el caso de la conversión— o moderado, por ejemplo cuando el individuo descubre lo divino en la belleza de la naturaleza. Este reconocimiento de lo divino puede, además, expresarse en público —en un servicio religioso— o en privado, en la soledad.

El tercer componente —la confianza— refleja la conciencia que tiene el individuo de que su vida se encuentra en manos del poder divino, del cual puede fiarse. Este componente no aparece en ciertas religiones, si bien juega un papel fundamental en el cristianismo. La medida del mismo constituye una tarea evidentemente muy difícil. Cabe la pregunta directa a los creyentes en el sentido de si tienen el sentimiento de un poder divino que se preocupa y cuida de ellos. No obstante, es preferible la investigación indirecta del problema. En este sentido podrían ser indicadores indirectos la liberación del temor y de la preocupación y el sentimiento de saberse protegido[23].

[22] Esta propuesta se la sugirió personalmente al autor el Rev. Dr. Weston.
[23] Seguramente también hay indicadores de la función de la religión en el individuo e indicadores de las consecuencias de la misma. Partiendo de la acción re-

Es cierto que en todas las religiones se observa una mezcla especial de temor y de confianza, pero por lo general predomina uno de estos dos sentimientos. En la religión cristiana, aunque no falta, el componente del temor tiene menos relieve que en el islam. En cuanto a la confianza se podría preguntar directamente si se teme lo divino y, en caso afirmativo, en qué medida. No obstante, también aquí es preferible verificar hasta qué punto el componente del temor está representado en otras dimensiones de la religiosidad, por ejemplo en los enunciados de fe relativos al ser de Dios.

También la dimensión de la experiencia religiosa está inevitablemente unida con las otras dimensiones de la religiosidad. De ahí que únicamente sea posible su investigación eficaz en un contexto más general de la religiosidad individual, tal como se manifiesta en las otras dimensiones.

6.1.5. Saber religioso (dimensión intelectual).

Todas las religiones exigen a sus adeptos que estén informados de su fe. No obstante, hay diferencias considerables desde el punto de vista de la naturaleza del saber religioso en su valoración por las diversas religiones. El confucionismo valora en alto grado el saber clásico. En el judaismo predomina el saber en torno a la historia judía y a la ley. En la más proselitista de las religiones —el cristianismo— se valora muchísimo la lectura frecuente de la Sagrada Escritura, mientras que se concede menos valor al conocimiento de los orígenes y de la historia de la fe cristiana. También existen diferencias considerables en las religiones desde el punto de vista de la actitud adoptada frente al saber profano, y en especial frente a las formas más evolucionadas del saber crítico. En ciertas sectas cristianas se procura conscientemente que sus miembros no traspasen las fronteras del encuentro con el saber profano, tolerándose exclusivamente la interpretación de los «hechos» de la fe en conformidad con los textos sagrados.

Esta enorme amplitud de variaciones dentro de y entre las diversas religiones en torno a lo que el hombre religioso debe saber y en torno al carácter de su saber religioso, dificulta enormemente la

cíprocas entre las distintas dimensiones se llegaría a la imposibilidad de estudiarlas independientemente unas de otras, debiendo aceptarse que determinados indicadores son importantes en varias dimensiones.

determinación del tipo de saber que debe considerarse como indicador de la vinculación religiosa. Podría suceder que la atribución de la religiosidad referente a las formas del saber solo pudiera intentarse refiriéndose a la orientación del individuo en cuestión desde el punto de vista de nuestras dimensiones de la religiosidad, en especial desde el punto de vista de los enunciados religiosos de la fe. Nada tiene de extraño, sino que es muy probable que, en general, un ateo suela estar muy bien informado sobre las cuestiones religiosas. No obstante, por definición, es un no creyente. Entonces, una de las tareas más urgentes de la investigación sería la de establecer las relaciones entre el alcance y la naturaleza del saber religioso individual por un lado y los módulos de la fe, la praxis y la experiencia religiosas por otro.

Para hacernos con métodos que nos permitan medir este componente de la religiosidad no podemos apoyarnos en las investigaciones existentes. Es posible que haya tesis o estudios sobre el tema, promovidos por las diversas denominaciones, que no se hayan publicado todavía, pero la literatura publicada nos ofrece escasísimos títulos.

Ante todo debemos determinar lo que, en rigor, queremos medir. En primer lugar interesaría saber el alcance y el objeto de los saberes individuales. Habría que desarrollar tests de instrucción religiosa que incluyeran un amplio índice de cuestiones relativas al origen y a la historia de la religión en cuya tradición se ha educado el individuo, y también cuestiones sobre otras religiones. La valoración de tales tests llevaría, sin duda ninguna, a establecer una gran variedad de tipos de saber religioso. Cabe pensar en alguien completamente ignorante desde el punto de vista religioso. Muchos estarán enterados de la religión en cuyo seno crecieron, pero no sabrían nada de las demás religiones. Al menos en los casos de la religión cristiana y judía el saber relativo a los orígenes es mucho más amplio que el relativo a la historia de dichas religiones. No es probable que un saber religioso amplio coincida con una vivencia religiosa acusada, con una praxis religiosa más regular y unos compromisos más intensos establecidos con los enunciados religiosos de la fe. Por el contrario, se vería más bien que quienes tienen unos conocimientos religiosos más bien limitados, son más intensamente religiosos desde el punto de vista de las otras dimensiones de la religiosidad que aquellos cuyos conocimientos religiosos o son nulos o son muy amplios. Además, hay que suponer que el saber de muchos individuos sobre los orígenes y la historia de su religión es falso o deformado y que este saber deformado coincide con deter-

minados módulos de la fe, la praxis y las experiencias religiosas.

También las actitudes frente al saber podrían dar lugar a interesantes conclusiones. Generalmente, en el plano de la praxis religiosa se investiga el tiempo que se dedica a la lectura religiosa; se trata de un indicador del incremento del saber religioso. No obstante, sería también muy útil precisar la importancia que se concede al saber religioso en general y a las especies de saber percibidas como adecuadas en particular. Además, es preciso tener en cuenta la diferencia que existe entre quienes no consideran oportuno ni siquiera entrar en contacto con la literatura crítico-religiosa y quienes están dispuestos a admitir todo lo que se ha dicho o pensado. La apertura o la cerrazón de la orientación del espíritu representa, sin ninguna duda, un factor muy importante en el desarrollo de los tipos de fe o incredulidad religiosas.

Un segundo factor importante en la investigación del saber religioso lo constituiría el grado de intelectualidad crítica con que se afronta la lectura de las Escrituras Sagradas y de otros textos religiosos. Un indicador en este contexto sería la admisión crítica de la verdad literal de los textos religiosos. En cualquier caso, para comprender el aspecto religioso del hombre hay que considerar, inevitablemente, el saber religioso desde todas estas perspectivas diferentes y relacionarlo con lo que las otras dimensiones nos dicen sobre los vínculos religiosos diferenciales. Por esto resulta extraño que, hasta la fecha, la investigación apenas haya insistido en esta dimensión intelectual de la religiosidad.

6.1.6. Consecuencias religiosas («consequential dimension»).

Algunas religiones tratan expresa y concretamente las implicaciones que la religión supone respecto de la conducta práctica; otras lo hacen solo en términos abstractos. Cuanto mayor es la integración de una religión en la estructura social, tanto mayor es la probabilidad de que la conducta cotidiana de los hombres esté definida mediante imperativos religiosos. En el hinduismo, por ejemplo, toda la conducta del creyente, desde la mañana hasta la noche, está regulada por hábitos y costumbres tras los cuales alienta la autoridad de la religión. En religiones intensamente institucionalizadas, que existen al margen de la estructura social, la vida diaria no está regulada en absoluto, o solo lo está en grado mínimo, mediante imperativos de base religiosa. En este caso, la religión

establece únicamente standards generales, teniendo que interpretárselos personalmente cada uno a base de confrontarlos con las decisiones que le impone la vida diaria. Así, por ejemplo, al cristiano se le recomienda ser «administrador de Dios», actuar «como cristiano responsable» en su ocio y en su vida económica, aceptar la responsabilidad política de la ciudadanía cristiana sobre la base del Reino de Dios. No obstante, cada uno deberá decidir personalmente la aplicación y la interpretación de estas indicaciones generales en las circunstancias concretas.

A pesar de estas diferencias, todas las religiones sin excepción defienden la tesis de que la vinculación y la confesión religiosas tienen, o deben tener, ciertas consecuencias. Estas consecuencias se refieren tanto a lo que puede esperarse del individuo, en cuanto ser religioso, como a lo que tiene que hacer y dar. La recompensa de la religiosidad puede ser inmediata, o bien puede referirse al futuro. Las recompensas inmediatas son las siguientes: paz del espíritu, liberación del temor y de la preocupación, sentimiento de protección e incluso —en ciertas religiones— de éxitos materiales. Las recompensas emplazadas en el futuro son la salvación, la vida eterna, el retorno a una mejor posición en el mundo, etc. Las exigencias que el individuo debe satisfacer como resultado y consecuencia de sus compromisos religiosos implican el abandono de determinados modos de conducta y «engagement» activo con otros. Como en los diez Mandamientos del cristianismo, todas las religiones tienen las prescripciones del «debes» y del «no debes».

Es preciso volver a insistir en que es imposible investigar las consecuencias religiosas prescindiendo del análisis de los otros aspectos de la religiosidad. El índice de religiosidad que el individuo presenta en estas otras dimensiones es la base primera para afirmar que una acción concreta es de hecho una acción religiosa concreta. Por definición, una acción es una consecuencia religiosa solo cuando emana de la religiosidad[24].

¿Cuál es la situación de la contribución de las investigaciones al problema de los efectos religiosos? Partiendo de nuestro esquema «recompensa-responsabilidad», desde el punto de vista de la re-

[24] Es claro que la religión puede definirse teniendo en cuenta únicamente las consecuencias de sus principios éticos en la vida cotidiana y suprimiendo todas las reflexiones que puedan hacerse desde el punto de vista de la fe religiosa, del rito, de la vivencia religiosa y del saber religioso. Pueden discutirse las ventajas de tal definición, que, sin embargo, de hecho establecería las bases para investigar las consecuencias de la religiosidad independientemente de sus otras dimensiones.

compensa es imposible investigar la realidad efectiva de las recompensas prometidas para el futuro. En cuanto a la significación que las recompensas prometidas para el futuro tienen respecto de la conducta actual, se impone urgentemente una investigación más profunda, aunque, por su finalidad, habría que realizarla en el marco de la investigación de la dimensión de la fe religiosa. Hasta el momento, se ha estudiado muy poco el problema de la recompensa inmediata de los compromisos religiosos[25]. Al analizar las consecuencias religiosas, la investigación estudió preferentemente los problemas de la «responsabilidad», señalando las acciones u omisiones que en el individuo son consecuencia de su religión[26]. Son muchos los estudios que tienen por objeto las consecuencias de los compromisos religiosos sobre las posturas individuales y las actitudes frente a los valores. Citaremos los trabajos, aparecidos en los años treinta, de Hartshorne y de sus colegas sobre las consecuencias de la educación cristiana[27]. Por lo demás no encontraron ninguna consecuencia religiosa, aunque los indicadores que utilizaron en su definición de la religión se reducían a la asistencia al servicio religioso o a la escuela dominical. En el último capítulo de su libro *Southern Parish*, Joseph Fichter analiza el problema de la medida en que los miembros de la comunidad que, por su conducta ritualista, pueden considerarse como acusadamente religiosos, observan determinados standards morales y éticos de la

[25] Es difícil delimitar las funciones de la fe religiosa respecto del individuo —en la dimensión ideológica— de las recompensas inmediatas que la religión establece para el individuo. Así, por ejemplo, una función de la religión respecto del individuo consistiría en proporcionarle la paz del espíritu, pudiendo ser ésta una de las recompensas prometidas por tal religión. Admitiendo la necesidad absoluta de establecer una distinción en este punto, podríamos señalar como consecuencias de la religión las recompensas prometidas que ya se han cumplido. Entonces aparecerían como funciones de la religión las necesidades satisfechas no contenidas explícita o implícitamente en las recompensas prometidas.

[26] En muchas ocasiones resulta difícil distinguir entre las consecuencias y efectos provenientes de las exigencias formuladas explícitamente en el sistema de la fe, las provenientes de unas exigencias formuladas a un nivel relativamente abstracto («administración cristiana»), y las que derivan de un encuentro personal con lo divino o de las formas comunitarias en que se desarrolla la praxis religiosa. La conclusión de la investigación relativa al control de los nacimientos entre los católicos pertenecería a la primera categoría. La observación de que los creyentes llevan una vida comunitaria más intensa que los no creyentes, quedaría englobada en la segunda categoría. La comprobación de que los creyentes eligen el régimen republicano en mayor medida que los no creyentes se encuadraría en la tercera categoría.

[27] H. Hartshorne, J. B. Maller, *Studies in Service and Self Control*, Nueva York, 1929; H. Hartshorne, M. A. May, *Studies in Deceit*, Nueva York, 1928; H. Hartshorne, F. J. Shuttleworth, *Studies in the Organization of Character*, Nueva York, 1930.

iglesia romano-católica[28]. Fichter llega a la conclusión de que la observancia de standards éticos y morales de la iglesia solo es elevada cuando no entran en conflicto con los valores profanos. En su estudio *Communism, Conformity, and Civil Liberties*[29], Samuel Stouffer, contra lo que esperaba, descubrió que los hombres religiosos reflejan actitudes menos liberal-burguesas que los no creyentes. El indicador de religiosidad aplicado por Stouffer fue el del índice de asistencia al servicio religioso.

El ensayo más ambicioso, hasta la fecha, de investigación de las consecuencias religiosas es el de Gerhard Lenski, en su libro *The Religious Factor*[30]. En su estudio empírico, Lenski parte de cuatro indicadores de la religiosidad y relaciona cada uno de ellos con una serie de cuestiones que engloban las actitudes que los encuestados adoptan ante los valores políticos, económicos y familiares. Lenski deduce en general que la religiosidad se relaciona de una manera clara y rotunda con las actitudes axiológicas investigadas. El carácter de esta relación varía según el indicador de religiosidad aplicado.

Sin embargo, todos estos estudios, incluido el de Lenski, tienen sus límites. Están muy lejos de aplicar indicadores de religiosidad realmente globales. Se echan de menos investigaciones sistemáticas de carácter más general. Además, sería cuestión de ver si no habría que prestar más atención a la dimensión que determina la relación del hombre para con Dios. Solo cuando logremos hacernos con bases más seguras para una tipologización de la religiosidad en esta dimensión estaremos en condiciones de preparar algo más que trabajos superficiales, incompletos y provisionales sobre las consecuencias religiosas en la dimensión hombre-hombre.

Las premisas de este tipo de estudios están ya dadas. Nuestra sociedad no conocería una vida religiosa tan desarrollada si la religión no tuviera ninguna consecuencia para los individuos. La hipótesis que proponemos es que estas consecuencias deben buscarse más en el campo de las «recompensas» que en el de la «responsabilidad». No obstante, ambas perspectivas reclaman una investigación más intensa. Sería extraordinariamente importante saber si la religión contribuye a la salud psíquica y espiritual y el modo como lo hace[31].

[28] Cfr. Fichter, *ibídem.*
[29] Stouffer, *ibídem.*
[30] Lenski, *ibídem.*
[31] Cfr. W. E. Oates, «Religious Factors in Mental Illness», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2 tomos, Colonia-Opladen, 1966.

Otros temas importantes de la investigación serían los factores religiosos en la moralidad general, en la conducta altruista[32] y en las decisiones que adoptan los hombres a lo largo de su vida.

6.1.7. Conclusiones

Todavía estamos muy lejos de una comprensión adecuada del individuo y de su religión. La responsabilidad de esta situación insatisfactoria hay que buscarla, en primer término, en nuestra incapacidad para comprender la naturaleza de la religión. Nuestros esfuerzos por investigar los correlatos de la religión y por comprender sus consecuencias, nos han llevado a perder de vista el fenómeno mismo. Se puede establecer que, en sí mismo, el fenómeno religión no representa una profundidad mayor que la que han presentado los elementalísimos factores que hasta ahora han satisfecho nuestras exigencias. Pero no podemos quedarnos estancados en estas ideas o fiarnos ciegamente de nuestras investigaciones precedentes. Tenemos que decidirnos a estudiar con más amplitud la religión en todas sus manifestaciones.

El primer requisito es ir estableciendo poco a poco indicadores e índices más adecuados de la religiosidad dentro de y entre las dimensiones citadas. No podemos comenzar suponiendo —como lo ha venido haciendo la investigación precedente— que estas dimensiones son unitarias en sí mismas o que es suficiente un indicador único para diferenciar las orientaciones religiosas de una dimensión. Tampoco podemos partir de la hipótesis de que la religiosidad que se manifiesta en una dimensión se manifiesta automáticamente también en otras. Las investigaciones más recientes han indicado que las diferentes formas de la expresión religiosa pueden existir con absoluta independencia unas de otras[33]. Es preciso desarrollar esta idea investigando sistemáticamente la influencia recíproca de los diversos aspectos de la religiosidad.

Cabe pensar que, en vez de una definición de la religión, tengamos que trazar todo un sistema de definiciones operacionales de la religión, en el que se consideren la profunda diferencia que puede haber entre los correlatos y las consecuencias sociales de la religión. Un fenómeno tan complejo como es la religión, ¿es susceptible de ser aprehendido en una categoría unidimensional o tiene que serlo en un cuadro de referencias categoriales derivado exclusivamente de las exigencias de la religión tradicional? Las investigaciones precedentes prácticamente no han estudiado las posibilidades que se presentan al desarrollar un concepto de religión fundado en la teoría psicológica y sociológica. Y, sin embargo, estas posibilidades son, por lo menos, tan prometedoras como las que resultaban al abandonarse, como siempre, a las conceptualizaciones más tradicionales de la religión.

Probablemente, el atractivo y la tarea de las futuras investigaciones sociorreligiosas se fundarán preferentemente en el análisis intercultural de los compromisos religiosos. No obstante, podría ser temerario lanzarse precipitadamente a la investigación intercultural comparada sin haber conseguido dar con un camino más a propósito para investigar los fenómenos religiosos de nuestra propia cultura.

[32] Cfr. P. A. Sorokin, «The Western Religion and Morality of Today», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2 tomos, *ibídem*.

[33] Cfr. Fukuyama, *ibídem*, y Lenski, *ibídem*.

6.2. GÜNTHER BORMANN: PROBLEMAS DE COMUNICACIÓN DE LA IGLESIA.

REFERENCIA: G. Bormann, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*. Westdeutscher Verlag, Colonia y Opladen, 1969, cap. 5.3.

6.2.1. Presupuestos teóricos.

Con Hartley-Hartley entendemos por comunicación social un «fenómeno bipolar» bajo la forma de una comunicación de contenido efectuada a base de interacciones, que parten de un comunicador y llegan a un receptor en quien producen un efecto determinado *(acceptance, rejection, internalization*, etc.)[1]. Es importante el hecho de que las comunicaciones no son una mera «transmisión» de información, «sino que al mismo tiempo» suponen una «elaboración de la información»[2].

En principio pueden distinguirse dos formas diversas de comu-

[1] E. L. Hartley y R. E. Hartley, *Die Grundlagen der Sozialpsychologie*, Berlín, 1955, págs. 18 s., 88 ss.

[2] N. Luhmann, *Funktion und Folgen formaler Organisation*, Berlín, 1964, página 192.

nicaciones que se diferencian según sus propias redes de comunicación: la *comunicación instrumental*, que facilita datos objetivos y gnoseológicos actuando sobre la «orientación cognitiva», y la *comunicación expresiva*, donde hay un intercambio de contenidos representativos, axiológicos y afectivos y en la cual «se confirman o se modifican actitudes, normas y valores» (Etzioni)[3]. En los grupos normativos como la iglesia las comunicaciones auténticas y decisivas son las expresivas. Para conseguir una «realización efectiva» de su misión, para «lograr sus objetivos, tiene que facilitar a sus miembros inferiores una transmisión intensa de comunicaciones expresivas y eliminar los obstáculos con que tropiece la comunicación»[4].

La condición inevitable de toda comunicación es la existencia de una «comunidad de sistemas de referencia». Entendemos por tal, con Lersch, «una red, orientadora y base de nuestra percepción, de determinaciones y precisiones ordenadas en sí mismas y relacionadas entre sí, dentro de la cual cada 'forma... tiene su lugar, su dirección y su medida'». «Únicamente estamos en condiciones de comprender a los demás cuando nos resulte familiar el aparato y contexto de experiencias y significaciones en que se desarrollan la vida y las experiencias de los demás. Por tanto, los sistemas comunes de referencias son condiciones disposicionales para todo tipo de comprensión ajena mediante la comunicación»[5]. La transmisión de los contenidos de comprensión solo tiene sentido sobre la base de un consenso social y solo entonces puede contarse con que dichos contenidos sean comprendidos por el otro, por otro nosotros, por un grupo distinto. La psicología social ha señalado el grado ínfimo de las correlaciones de analogía de los mismos conceptos entre los diversos grupos e incluso entre los miembros del mismo grupo. Esto se aplica sobre todo a los grupos normativos sociales como la iglesia, cuyas construcciones conceptuales y cuyos valores se encuentran en un proceso de cambio permanente.

Las interacciones y comunicaciones presuponen un cierto equilibrio *(equilibration)* y coincidencia *(consensus)* internos. Para Zaleznik, la *equilibration* es la tendencia hacia una situación equilibrada *(balanced states, congruence)* en los casos de coincidencia o divergencia de opinión *(consonance, dissonance)* en las relaciones

[3] A. Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations on Power, Involvement, and their Correlates*, Third Printing, Nueva York, 1965, pág. 138.

[4] Etzioni, *ibídem*, pág. 138.

[5] Ph. Lersch, *Der Mensch als soziales Wesen*, Munich, 1964, págs. 66 y 69.

interpersonales. Esta tendencia se refiere tanto a las personas mismas (modos de conocimiento, ideas, sentimientos, actitudes, clima axiológico, etc.) como a las cosas que se manejan en las interacciones, es decir, a las comunicaciones instrumental y expresiva. Además del cuadro común de referencias de la comprensión, la condición inevitable de esta tendencia es un sistema consistente de valores. «*The theory of equilibration asserts that a central tendency in interpersonal relations is toward a balanced system in which the interpersonal affinities, perceptions, ideas, and attitudes held by members of a system toward one another and toward interpersonal objects are valued in consistent patterns*»[6].

A diferencia del uso del concepto de *congruencia* en este sentido global, referido más a los hábitos, este concepto puede definirse también en un sentido más restringido, puntual, refiriéndolo al acto concreto de comunicación como congruencia de intención y exigencia desde el punto de vista de los diversos planos de la comunicación (que en el ámbito religioso-eclesial serían los siguientes: convicción/decisión, información, edificación); en ciertas circunstancias «las proposiciones formuladas con una intención determinada pueden ser desviadas hacia otras exigencias concretas»[7].

El consensus insuficiente de las disposiciones representativas, afectivas y axiológicas bloquea de antemano toda comunicación; la congruencia insuficiente de la intención inherente al «intercambio comunicativo», por un lado, y la exigencia, por otro, determina que el intercambio comunicativo «se defina por la exigencia y no por la intención» o que no funcione en absoluto (comunicación cero)[8]. «La comunicación se da en el momento mismo en que el otro la recibe efectivamente. La mirada y la sonrisa de la persona amada pueden valer por libros enteros. En cuanto comunicación, una lección magistral (y podría decirse lo mismo del sermón de un teólogo) puede ser un completo fracaso»[9].

Las barreras de la comunicación *(communication gaps* o *blocks)*[10] constituyen un problema básico de las interacciones y comunicaciones en o entre grupos sociales. Las causas más externas de este bloqueo son diversas. Pueden basarse en la disposición del aparato

[6] A. Zaleznik, «Interpersonal Relations in Organizations», en: *Handbook of Organizations*, ed. por J. G. March, Chicago, 1965, pág. 596; véase también Etzioni, *ibídem*, pág. 128 ss.

[7] H. Prakke, *Kommunikation der Gesellschaft*, Münster, 1968, pág. 67.

[8] Prakke, *ibídem*, págs. 67-69.

[9] Hartley-Hartley, *ibídem*, pág. 110.

[10] Etzioni, *ibídem*, pág. 139; Lersch, *ibídem*, pág. 150 s.

de organización y de acción de un grupo social, como, por ejemplo, en la separación espacial, en la sobrecarga funcional, en la centralización de las comunicaciones, en el establecimiento unilateral de comunicaciones formales de tipo vertical, en el flujo unilateral de interacción en general, en la disposición indiferenciada de la red de información, en el desarrollo insuficiente de contactos horizontales o también en la «sobrecarga de instancias con contactos laterales», y, además, en la deficiente explotación de una red exterior de comunicación. Todos los factores señalados pueden observarse en la iglesia, donde la comunicación es tan intensa.

Las barreras de la comunicación se deben, sobre todo, a la falta de un sistema común de referencias de la comprensión. Este es el verdadero problema de los grupos sociales normativos como la iglesia. En sus comunicaciones, predominantemente expresivas, las dificultades son enormes debido a que nuestra sociedad presenta multitud de *formas* independientes *de saber* y de jerarquías cambiantes de *tipos de saber*[11]. Asimismo, dichas dificultades surgen por la multiplicidad de las significaciones verbales, de los modelos de pensamiento, de los grados de abstracción, de las convicciones de carácter religioso, cuasirreligioso y arreligioso. Nuestra cultura dispone de un lenguaje suficientemente desarrollado para definir las cosas concretas y cultivar las comunicaciones relacionadas con ellas; por otra parte, resulta enormemente difícil mantener comunicaciones sobre objetos inmateriales *(intangible objects)* y no estandardizados *(nonstandardized objects)*[12]. De ahí la importancia de intentar establecer correlaciones analógicas mediante regulaciones conceptuales y verbales, correlaciones que funcionen como puntos técnicos de conexión. La imposibilidad de solucionar exclusivamente con este procedimiento el problema de las barreras de la comunicación demuestra —como tendremos ocasión de ver— la mínima repercusión de los esfuerzos de adaptación del lenguaje llevados a cabo por determinados teólogos y por ciertos grupos eclesiales. Tales ensayos de adaptación del lenguaje, en los que no se tiene en cuenta la diversidad de los modelos de pensamiento y de las ontologías en que se fundan, no están en condiciones de favorecer una comprensión real, prescindiendo totalmente de los factores volitivos y emocionales de los procesos de comunicación.

[11] G. Gurvitch, «Wissenssoziologie», en: *Die Lehre von der Gesellschaft*, ed. por G. Eisermann, Stuttgart, 1958, págs. 436 ss., 432 ss.

[12] J. G. March y H. A. Simon, *Organizations*, Second Printing, 1959, Nueva York-Londres, 1958.

Además de las dificultades de comprensión, las comunicaciones expresivas religiosas o cuasirreligiosas pueden presentar también barreras de comunicación *emocionalmente* condicionadas, dado que dichas comunicaciones, como ya dijimos, «no contienen únicamente componentes informativos, sino también componentes emocionales, inseparablemente fundidos con los anteriores». Según Luckmann, se comunican los «sentimientos compartidos o antagónicos», pudiéndose añadir, además, las actitudes, los valores, los objetivos propuestos, las situaciones psíquicas y los actos que generalmente llevan componentes emocionales[13]. Tienen carácter individual o colectivo, y su sujeto puede ser el individuo, nosotros, el grupo social, etc. Los grupos sociales que no logran dirigir y eliminar estos factores bloqueadores corren el peligro de que la comunicación se rompa. Una ruptura de la comunicación no solo significa la desintegración del grupo, sino también su aislamiento del entorno. Sin comunicación, ni puede asegurarse la situación de los grupos sociales ni es posible la realización de sus objetivos. La comunicación social debe considerarse como un «fenómeno central» de los grupos sociales[14].

Las comunicaciones y las barreras de la comunicación dependen de la creación de las diversas formas de sociabilidad que pueden observarse en los grupos. Gurvitch ha demostrado que los grupos con un elevado índice de fusión *(communion)*, en los que los componentes emocionales (convicciones, «engagements», identificación, prejuicios) juegan un papel importante, están constantemente amenazados en su existencia debido a que es preciso estar continuamente señalando las exigencias, las actitudes y las interpretaciones de los valores y de los fines. Estos grupos tienden a la polémica constante, a los malentendidos recíprocos y al cisma[15]. Su comunicación expresiva explícita está llena de dificultades. Intensifican los esfuerzos para ejercer un influjo constante sobre los miembros, para controlar las convicciones, las actitudes y los modos de conducta y, en caso de necesidad, para modificarlos. El activismo de los grupos eclesiales que se autodefinen como «grupos de misión y de lucha»[16], comunidades con un elevado índice de fusión y

[13] Luhmann, *ibídem*, pág. 90.

[14] H. Guetzkow, «Communications in Organizations», en: *Handbook of Organizations*, *ibídem*, pág. 34.

[15] G. Gurvith, *La Vocation actuelle de la sociologie*, 3ᵉ édition revue, París, 1963, I, pág. 168 ss.

[16] H.-D. Wendland, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*, Hamburgo, 1965, pág. 210.

con una disciplina espiritual extraordinariamente intensa, muchas veces no es más que la expresión de una solución de emergencia conscientemente aplicada como contramedida a fin de evitar una posible ruptura del grupo, sabiendo que solo una *oeuvre commune* puede lograr la unión. Cuando la ansiada *integración normativa* resulta inalcanzable, debe asegurarse por lo menos la *integración funcional*[17]. No se renuncia al intento de poner a los miembros «en línea» con las normas, intento que tropieza con la oposición constante. Cuando las convicciones son muy fuertes, la influencia es totalmente nula: «*The strenght of opposition to an influence attempt would seem to depend upon (a) the degree of incompatibility between the state to be induced and the pre-existing state and (b) the strenght of anchorage of the pre-existing state*»[18]. La crítica y los propósitos de modificación adoptados frente a los objetivos y los valores de los grupos, así como también los fallos cometidos, ponen en movimiento inmediatamente los mecanismos de motivación[19] de carácter *emocional* y *axiologicorracional* que pueden llegar a una explosión si no se los frena. Más adelante veremos que los componentes emocionales, junto con las fuerzas motivadoras, juegan un papel muy importante en los grupos sociales organizados con una formalización muy fuerte de la estructura de las exigencias y de los mecanismos desarrollados de dirección.

Los factores *cognitivos*, *volitivos* y *emocionales* intervienen conjuntamente en las comunicaciones expresivas de los grupos normativos. Cuanto más explícita es la ontología supuesta en los contenidos mentales y en las tendencias que deben comunicarse, tanto más explícitamente se enfrentarán «sus exposiciones de otra especie al mundo 'común' de la experiencia»[20]. Cuanto más intenso sea el propósito de influir, tanto mayores serán los mecanismos de defensa. Cuanto más total resulte la pretensión de validez con que un grupo defiende sus convicciones, tanto más amplias serán las barreras que se levantan contra sus intentos de comunicación.

Cuando no existe un sistema común de referencias, desde el punto de vista de la sociología de la ciencia, la comunicación solo

[17] H. Hartmann, *Funktionale Autorität*, Stuttgart, 1964, pág. 34.
[18] D. Cartwright, «Influence, Leadership, Control», en: *Handbook of Organizations*, *ibidem*, pág. 33.
[19] F. Fürstenberg, *Die Grundfragen der Betriebssoziologie*, Colonia y Opladen, 1964, pág. 62 ss, véase allí la descripción de los «cuatro tipos ideales 'puros' de las estructuras de motivación».
[20] K. Mannheim, «Wissenssoziologie», en: *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. por A. Vierkandt, reimpresión, Stuttgart, 1959, pág. 661.

es posible mediante el *establecimiento de una relación* —«atribución» de un enunciado a una determinada «especie de interpretación del mundo» y a sus «presupuestos ontológicos»— y mediante una *particularización* —«restricción de la validez de los enunciados (sobre todo de los que se presentan como absolutamente válidos)» (Mannheim)—[21]. Ahora se comprende que los contenidos normativos de pensamiento no pueden desprenderse del recubrimiento volitivo y emocional y reducirse al plano cognitivo. Cuanto mayor sea la conciencia y al mismo tiempo la voluntad y la afectividad con que los miembros de los grupos normativos refieren a la ontología supuesta los contenidos de pensamiento a comunicar, tanto menor será su disposición a particularizar estos enunciados. La problematización de la ontología de estos grupos normativos equivaldría a eliminar el concepto que tienen de sí mismos, sus objetivos, sus funciones y, por tanto, su existencia. De ahí su defensa tenaz de la pretensión de validez que reclaman para su ontología, sus perspectivas, sus contenidos de pensamiento y sus valoraciones, tratando de consolidarlo y legitimarlo mediante una interpretación potenciadora y actualizadora, sobre todo desde el momento en que un repliegue al plano de la comunicación instrumental significa la renuncia a los objetivos fundamentales. Entonces —desde el punto de vista de la sociología del saber—, se desarrolla el proceso opuesto a la particularización: la absolutización del «ámbito de la visión y de la validez», la «construcción de una esfera del 'valer en sí'»[22]. En esta «esfera en sí» no hay necesidad de encontrar «una fórmula que posibilite el cálculo y la traducción de los diferentes panoramas perspectivistas»[23].

La comunicación de los grupos normativos solo puede darse en una perforación *(dis-cutio)*[24] de la otra estructura aspectual en cuanto falsa y errónea y en la imposición de la estructura aspectual propia absolutamente válida. Las consecuencias de esta totalización de la pretensión de validez son una distancia absoluta desde el punto de vista de la sociología, y una imagen dicotómica del mundo desde el punto de vista de la sociología del saber.

[21] Mannheim, *ibídem*, págs. 666 y 667.
[22] Mannheim, *ibídem*, págs. 667 y 672. Es natural trasladar a la problemática sociologicocientífica de los grupos normativos las disquisiciones de Mannheim sobre «las bases cosmovisionales de la teoría idealista del conocimiento» y la relación del «ideal de la esfera del valor en sí» con la «teoría de los dos mundos».
[23] Mannheim, *ibídem*, págs. 673 y 674.
[24] H. Marcuse, «Repressive Toleranz», en: *Kritik der reinen Toleranz*, 3.ª ed., Francfort, 1967, pág. 101.

6.2.2. Problemas de comunicación entre iglesia y mundo/sociedad.

a) *Causas ontológicas de las barreras de la comunicación.*

Las dificultades de comunicación características de los grupos normativos afectan en grado sumo al grupo normativo iglesia. Al igual que las teorías de otros grupos normativos, la teología luterana reclama con su ontología una pretensión de validez total y construye una esfera del «valor en sí». El hecho de negarse a que se califiquen de ontología sus representaciones del ser, creyendo poder eximirlas de la comprobación lógica mediante la actualización y la trascendentalización, no modifica para nada el que dichas representaciones aparezcan a nivel racional como una ontología de perfiles rigurosos, aunque con el «signo» de la «apertura». Por encima de todo esto, la absolutización de la propia estructura aspectual se funda en contenidos básicos de la ontología. La esfera del «valer en sí» se establece en la trascendencia y se identifica con el Reino de Cristo, contrapuesto al reino de este mundo. La teoría de los dos mundos, que más o menos conscientemente preside la pretensión de validez total de todos los grupos normativos, está desarrollada *expressis verbis* en cuanto a su contenido en la teoría luterana de los dos reinos, constitutiva de la ontología teológica y eclesiológica en cuanto tal (metafísica de los dos mundos)[25]. La dicotomía inmanente, la oposición de los grupos normativos al resto del mundo, oposición necesariamente resultante de la construcción de una esfera del «valer en sí», queda potenciada y legitimada en esta ontología por la dicotomía del ser trascendente e inmanente.

La teoría luterana de los dos reinos, como lo veremos más adelante, en sus consecuencias prácticas concluye en representaciones *dicotómicas*, aun cuando no se deba entenderlas en sentido dicotómico o dualista, sino en sentido dialéctico. Argumentando a nivel dialéctico, actualista y personalista, esta teoría concibe en una doble dirección la relación entre el *regnum mundi* y el *regnum Christi:* en cuanto *contradictoria* («relación de contradicción») y en cuanto *contraria* («relación de correspondencia»). Esta «antítesis no divide la realidad en ámbitos separados, sino que divide las conciencias en dos modos excluyentes de comprender y de utilizar la realidad única, la incredulidad... y la fe» (Ebeling)[26].

[25] Véase nota 22.

[26] G. Ebeling, *Wort un Glaube*, 2.ª ed., Tubinga, 1962, pág. 416; ídem, «Luther II. Theologie», en: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 3.ª ed., tomo IV, 1960, columna 510.

La iglesia obtiene su caracterización ontológica en el marco de esta interpretación actualista-dicotómica del mundo y es en él donde se le asignan su lugar y su función. Limitándonos, desde una perspectiva del tipo ideal, al aspecto de la dogmática —o de la ética social— luterana actual, la doctrina de los dos reinos determina la doctrina relativa al tema «iglesia y mundo» o —en su variante teológico-social— «iglesia y sociedad». La relación contradictoria y contraria al mismo tiempo entre el *regnum Christi* y el *regnum mundi* pasa a la relación entre iglesia y mundo/sociedad.

La iglesia se concibe a sí misma como «unidad dialéctica» de un ser al mismo tiempo trascendente «espiritual» e inmanente «profano». «Su paradoja está en ser simultáneamente histórica y escatológica, espiritual y externa, divina y humana, social y, no obstante, desbordando y trascendiendo todas las estructuras sociales históricas del mundo.» Por su fundamento ontológico, pertenece a la trascendencia. «Quien dice Reino de Dios dice iglesia. La iglesia es la avanzada del Reino de Dios en la tierra.» Está «en el mundo, pero no es del mundo»[27]. La «relación para con Dios» regula la «relación para con el mundo». Debido a su ser paradójico, son propias de la iglesia la «santidad» y la «catolicidad» («universalidad»). En cuanto «iglesia santa» está «en contradicción con el mundo», pero en cuanto «iglesia católica» «tiene que ser para el mundo», está «agregada al mundo», «ha sido enviada al mundo»[28].

Esta determinación del ser de la iglesia implica una posición social especial, cualitativamente distinta de la de todos los demás hechos sociales. Desde luego, también la iglesia es «un fenómeno social», un «factum histórico y social», pero, dada su paradoja ontológica, es una *societas sui generis*, «una magnitud que desborda y trasciende todos los conceptos de la sociología». «Por esta razón, incluso como hecho social, solo puede concebírsela teológicamente.» Es «siempre la oposición histórica a la sociedad en todas sus formas posibles»[29].

Las explicaciones teológicas, tan extraordinariamente conscientes de sí mismas, sobre la relación entre la iglesia y el mundo, indican que *de facto* la teología y la iglesia se identifican con el Reino de Cristo, creyendo que lo representan frente al mundo en todos

[27] Wendland, *ibídem*, pág. 67 s.

[28] R. Prenter, «Kirche IV. Dogmatisch», en: *RGG*, 3.ª ed., tomo III, 1959, columna 1314.

[29] E. Wolf, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, Francfort, 1960, pág. 16, y Wendland, *ibídem*, pág. 68.

sus extremos y reclamando para sí la verdadera forma de comprender y de utilizar la realidad (ahora sí dividida en dos partes): la forma de la fe. La representación de las dos formas excluyentes de comprender y utilizar la realidad única, la fe y la incredulidad, determina en la práctica la subdivisión en creyentes y no creyentes, en iglesia y mundo, aunque en teoría las fronteras atraviesan la iglesia empírica y el corazón del cristiano. La dialéctica de la relación entre el Reino de Dios y el reino del mundo, concebida teóricamente como *ambigüedad dialéctica* (dialéctica de la contradicción y de la correspondencia), en la práctica se polariza en antinomias irreductibles. Aplicándola a la relación entre la iglesia y el mundo se convierte en una *dialéctica no equilibrada de la complementaridad*[30]. Desde la perspectiva del punto superior de referencia del Reino de Dios, la iglesia queda más del lado de la relación de correspondencia *(regnum Christi-mundus* en cuanto *creatura Dei)* y el mundo más del lado de la relación de contradicción *(regnum Christi-mundus post lapsum)*. Este desplazamiento suprime de hecho la representación dialéctico-actualista: la doctrina luterana de los dos reinos incide en una teoría de los dos mundos, en la representación de una dicotomía entre iglesia y mundo/sociedad.

b) *Función especial de la iglesia respecto del mundo.*

Mientras la iglesia atribuye al mundo una tendencia radical al secularismo[31], ella se encuentra en una pendiente hacia la sacralización. Esta tendencia al docetismo[32] la pone en peligro de sacrificar su catolicidad a favor de su santidad. Su «relación con el mundo», su «solidaridad con el mundo», implican de antemano un carácter distanciado. Por esta *solidaridad distanciada*, por su «liberación del mundo» que es más acusada que la «entrega al hombre», la función especial de la iglesia —y del teólogo como representante suyo— respecto del mundo se define como esclarecedora y constitutiva del ser[33].

[30] G. Gurvitch, *Dialektik und Soziologie*, Neuwied y Berlín, 1964, págs. 222 ss., 231 ss., 246 ss.

[31] Véase también nota 62.

[32] Cfr. R. Mehl, «Bedeutung, Möglichkeiten und Grenzen der Soziologie des Protestantismus in theologischer Sicht», en: *Probleme der Religionssoziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, número extraordinario 6, Colonia y Opladen, 1962, págs. 112 s., 118 s., 120 s.

[33] H.-D. Wendland, «Einführung in die Sozialethik», en *Sammlung Göschen*, tomo 1203, Berlín, 1963, págs. 41, 46 s., 61 ss.; del mismo autor, *Die Kirche..., ibidem*, págs. 18 ss., 27 ss., etc.

La capacidad cognoscitiva especial, dada con su situación espiritual-profana especial, autoriza a la iglesia a facilitar al mundo el verdadero conocimiento de sí mismo y a detenerlo en su tendencia al secularismo, a la «perversión», a la «degradación», a la «alienación», a la «autodestrucción», a la «demonización». La sociedad «necesita de la iglesia... para encontrar el auténtico rostro humano de las relaciones y del orden sociales»[34]. La iglesia y la teología se sienten llamadas a ejercer frente al mundo el «oficio de vigilantes», creyéndose en la obligación de «responsabilizarse del mundo»[35].

A consecuencia de estas ideas dicotómicas niega a su opositor la capacidad para llegar a un juicio objetivo. Olvidando todas las nociones de la sociología del saber y todos los intentos de solución, la iglesia, en virtud de su posición social única y de su capacidad de distancia, se cree en la obligación de cumplir por sí misma en la sociedad una especie de función sociológica del saber. Cree estar en condiciones de relacionar todos los saberes profanos y de clasificarlos adecuadamente, no siguiendo el método sociológico-científico del traducir y del «preguntar retrospectivamente hasta llegar a las diferencias fundamentales», sino, por decirlo así, intuitivamente, debido a su mejor intuición, que le ha sido concedida al participar en el Reino de Dios, en la verdad divina («esfera de la verdad en sí»; «esfera de validez trascendente al hombre y al espacio»)[36]. En este proceso cuasi-sociológicocientífico de la distensión del conocer el saber teológico-eclesial se concibe a sí mismo como un catalizador. Piensa que su misión consiste en mantener dentro de sus propios límites a la razón profana que, en cuanto *razón post lapsum,*[37] tiende constantemente a la autonomía. La iglesia y la teología, al atribuirse una especie de conciencia olímpica y un «lenguaje superior» que compromete todos los ámbitos de la realidad, reclaman su pretensión universal y categórica a la competencia en los dominios de la ciencia y de la vida social e individual.

c) *La «actitud clave» y el carácter exclusivista de la teología.*

Como ya vimos, el concepto que de sí misma tiene la iglesia frente al mundo determina el concepto que de sí misma tiene la teología frente a las otras ciencias. Por su propio concepto, el saber teológico, según la fórmula, un tanto extrema, que Gurvitch ha

[34] Wendland, *Sozialethik*, pág. 33 ss.; ídem, *Kirche*, pág. 23.

[35] Cfr. en especial H. Thielicke, *Theologische Ethik*, tomo I, Tubinga, 1951, pág. 712; tomo II, parte I, Tubinga, 1955, pág. 613.

[36] Mannheim, *ibidem*, págs. 665, 676 y 673.

[37] Thielicke, *Ethik* 2/1, pág. 375.

empleado para el saber filosófico, es «arrogante, esotérico, aristocrático». Desde el momento en que el saber teológico «se distancia del saber comprometido, hace que en su seno predomine el saber individual sobre el colectivo, lo cual, por lo demás, no impide su cristalización en doctrinas o escuelas perfectamente definidas unas frente a otras, intransigentes, concebidas sobre la base de una polémica consciente»[38]. En cuanto saber *místico, conceptual, especulativo* que, «bajo el aspecto previamente dado de la confesión religiosa opera con el material, los conocimientos y los métodos que le proporcionan las ciencias profanas»[39], la teología, basándose en la especial capacidad cognoscitiva dada con la existencia teológica, trata de imponer una visión más exacta no solo de las verdades últimas, sino también de la significación y el sentido de las cosas del mundo.

Así como la filosofía se ve a sí misma como «una especie de saber de segundo grado que se funda en otros saberes o actos psíquicos ya realizados... con el propósito de integrar *mediante síntesis* los contenidos de los actos previos en totalidades infinitas en cuanto manifestaciones parciales de las mismas», la teología se considera como la ciencia fundamental, como una *metafísica trascendente* (el saber sobre Dios y las realidades últimas) y al mismo tiempo *crítica* («interpretación del mundo vinculada a una unificación del saber», véase la ética social)[40]. Esta *actitud clave* de la teología en cuanto «concepción del mundo de base científica» se refleja en el hecho de tomar bajo su propia dirección todos los ámbitos del saber: «la filosofía, la historia, la filología, la arqueología, la teoría del arte, y últimamente la etnología, la psicología y la sociología». «Así se puede comprobar que, hoy, las facultades teológicas duplican en relación con la fe las ciencias existentes» (Schelsky)[41].

Las problemáticas y las conclusiones de las ciencias profanas, incluidas las reflexiones relativas a la teoría del conocimiento, para la teología no son más que estímulos; en relación con el saber teológico son accidentales. Prescindiendo de las ciencias de la naturaleza, la elaboración teológica garantiza la objetividad de los juicios científicos. La tendencia a la deformación de los juicios es tanto mayor cuanto más cerca de la «intimidad última» del hombre, de su «actitud

[38] Gurvitch, *Wissenssoziologie*, pág. 434 s.
[39] Gurvitch, *Wissenssoziologie*, pág. 436; H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit, Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbeck, 1963, pág. 289.
[40] Gurvitch, *Wissenssoziologie*, pág. 434; Th. Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart-Viena, 1953, pág. 79 ss.
[41] Schelsky, *Universität*, págs. 224 y 289; Geiger, *ibídem*, pág. 80.

frente a Dios y de su determinación por Dios», esté el objeto de la investigación[42]. Junto a la filosofía y el derecho son las ciencias sociales las que corren más peligro de desfiguración.

Al pretender para sus juicios *absolutez, objetividad* y *universalidad*, la teología se expone a exigirse excesivamente y a aislarse en sí misma. Su esfuerzo por abarcar hasta el máximo posible los saberes científicos de su tiempo e introducir transformaciones en el sentido de los mismos, determina un diletantismo y un retraso permanente en relación con la situación científica de las diversas disciplinas.

Analizando el saber teológicosocial actual, se comprueba que siempre que la teología social desborda las reflexiones básicas para formular enunciados referidos a la realidad, con sus representaciones indiferenciadas y globales de la evolución del saber, queda por detrás de las ciencias profanas. Incluso cuando se manifiesta en términos de utopía social, proporciona una imagen de la realidad social extraordinariamente problemática y orientada hacia módulos mentales conservadores (piénsese, por ejemplo, en las representaciones de las «órdenes», de las «disposiciones de emergencia», de los «mandatos», de las «constantes»). Lo que queda atrás se actualiza mediante la relación a la esfera de la verdad en sí y es elevado a norma. Fuera de los sociólogos y de los filósofos de la cultura (sobre todo Freyer) y de los sociólogos Gehlen y Schelsky, la última ética social en Alemania no ha utilizado ni la bibliografía sociológica alemana ni la extranjera. Esto se aplica, por ejemplo, a la monumental *Theologische Ethik*, de Thielicke. El hecho de citar a algunos sociólogos últimos no puede hacer olvidar la desorientación general. No podemos analizar aquí más a fondo los problemas de los métodos *cuasi-sociológicos* desarrollados (la reflexión sociológica «ingenua», precientífica, estetizante, los aparatos conceptuales y módulos mentales sociológicos de tipo ecléctico, aceptados muchas veces insconscientemente, y su recomendación como modos genuinamente teológicos de pensar)[43].

Debido al concepto que de sí misma tiene, la teología puede pasar por alto las lagunas de su saber de la realidad y olvidar la sig-

[42] E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, tomo II, Zurich, 1950, pág. 34; Thielicke, *Ethik* 2/1, págs. 374 s., 376 s., 378 ss.
[43] Véase mi estudio: *Der wissenschaftliche Anspruch der evangelischen Sozialethik und der effektive Dilettantismus, ein wissenssoziologischer Beitrag zum Problem der Selbstisolierung normativer Gruppen* (en preparación); cfr. también H. Schelsky, «Religionssoziologie und Theologie», en: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Colonia, 1965, pág. 276 ss.

nificación constitutiva que este saber tiene para sus juicios sobre el mundo y para la relevancia teológica de los otros ámbitos del saber. (Nunca querrá admitir que su saber sobre el mundo no pueda llegar más lejos que el saber que el mundo tiene sobre sí mismo.) De esta forma, la misma teología bloquea el desarrollo de su saber. Esta tendencia se refuerza por el profundo individualismo y subjetivismo de la concepción y organización de su doctrina y de su investigación. Por la actitud, poco menos que hostil a la ciencia, que adopta en las disciplinas dogmáticas, sobre todo en la ética social, desacredita a la iglesia y se desacredita a sí misma. Los diálogos sistemáticos mantenidos con los científicos en torno a sus representaciones de la religión y de la iglesia[44], demostraron que se rechaza el procedimiento acientífico de la teología y que se remite a ésta a sus ámbitos propios (exégesis, historia de la iglesia, dogmática, etc.). Por su aislamiento —percibido por ellos mismos— de las ciencias profanas, los teólogos orientan cada vez más sus esfuerzos científicos en el sentido de la legitimación *(dogmatización)* y de la defensa *(apología)*. La incorporación de saberes científicos se hace bajo el signo de la confirmación de la propia versión del mundo.

De la pretensión de validez absoluta y universal del saber teológico deriva el carácter categórico y autoritario de este tipo de saber. Las ciencias profanas quedan relegadas a sus propios límites: cuando interpretan por encima del nivel de los hechos y ensayan reflexiones de carácter fundamental, se declara fulminantemente su incompetencia, a no ser que adopten la posición teológica. En virtud de sus «decisiones teológicas», la teología social cree estar en condiciones de «reflejar los caracteres del proceso social que escapan a una sociología empírica en cuanto tal»[45]. La decisión implica exclusivismo, el carácter resolutorio de la teología la convierte en una ciencia *negativa* que «opone su verdad a la verdad de la realidad dada», donde el pensamiento pasa a la praxis concreta. Dado el concepto que tiene de sí misma, el diálogo de la teología con las ciencias profanas no existe. Por su pretensión de *potencialidad esencial* —poder ser incluso praxis y realidad concretas—, considera que su misión consiste en la perforación *(discutio)* no solo de la «conciencia falsa», sino también de la realidad dada, de su orden, de sus relaciones de sentido (Marcuse)[46].

[44] Véase mi estudio: *Studien zur religiösen Vorstellungswelt des Menschen in unserer Zeit. I: Industriearbeiter, II: Pfarrer, III: Naturwissenschaftler, methodische Probleme und Ergebnisse von Intensivbefragungen* (en preparación).

[45] Wendland, *Kirche*, pág. 16.

A partir de este carácter exclusivista de la teología se explica también el tono polémico de las opiniones doctrinales teológicas. «Cuando un grupo —o un individuo— se cree en posesión de una verdad, rechaza por principio toda verdad opuesta a la suya» (Tillich)[47]. La doctrina contraria se considera herejía, al menos potencialmente. Esto que decimos no solo se da en el caso de las opiniones doctrinales de otros grupos religiosos, cuasi-religiosos o profanos, sino también en el caso de discrepancias doctrinales entre los mismos miembros del grupo.

d) *Distancia social efectiva de la iglesia frente al mundo.*

Los problemas de comunicación que la iglesia comparte con otros grupos normativos se intensifican, como ya lo vimos, por su ontología y por el concepto que de sí misma tiene. La iglesia se distancia conscientemente del mundo. Cabe preguntar por la medida en que esta distancia radical, que en teoría se equilibra dialécticamente mediante la solidaridad con el mundo, se convierte en una distancia social efectiva.

Las decisiones previas referentes a la concepción del mundo existentes en la teoría se traducen en *anticipaciones:* «toma previa de posición en forma de opinión o de hipótesis» sobre los hombres y la sociedad. Las anticipaciones se imponen como proyecciones («se transfieren a otra persona los sentimientos, las valoraciones, la mentalidad, las aspiraciones, las motivaciones, las representaciones y las ideas de uno») y como *prejuicios sociales* (opiniones firmes, imágenes, juicios a los que «falta la experiencia precedente»)[48]. Las proyecciones y los prejuicios *(tipificaciones, estereotipos)* coinciden. Se desarrollan en los diversos planos de la realidad social.

Cuando, contra su teoría, que presupone un malentendido ontológicamente condicionado de la iglesia por parte del mundo, en sus comunicaciones más o menos institucionalizadas la iglesia supone en última instancia que sus dogmas, sus representaciones axiológicas, su lenguaje, sus símbolos y sus acciones rituales pueden ser comprendidas y realizadas, contempla su entorno «a través

[46] H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 2.ª ed., Neuwied y Berlín, 1967, pág. 148 s.

[47] P. Tillich, *Gesammelte Werke*, tomo V, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1964, pág. 64.

[48] Lersch, *ibídem*, págs. 72-74.

de la óptica de la temática y estilo de sus propias vivencias»[49]. Con estas proyecciones pasa por alto el hecho de que únicamente existe un «mundo común» en la medida en que hay «una experiencia común de grupos», que sus *gestos o símbolos significantes* solo «tienen significación efectiva» en el «contexto» de un *universo lógico*[50]. Debido a la trascendentalización y actualización de sus comunicaciones, la iglesia considera obvia la universalidad de sus símbolos.

Los teólogos no han explicado todavía satisfactoriamente que entre ellos, como expertos del espíritu, y los laicos —incluidos los laicos cultos— hay un desnivel en la capacidad de pensar en términos estrictamente teológicos, desnivel cuya repercusión inmediata es que no solo circulan entre los miembros del clan, sin que puedan llegar a ellos los laicos, los contenidos instrumentales de comprensión (el saber objetivo) —como cree Etzioni—, sino también los contenidos expresivos[51].

A consecuencia del profundo extrañamiento de los símbolos, la confrontación con el mundo de las representaciones teológico-eclesiales sufrirá en muchas ocasiones un «salto de una realidad a otra», «una especie de shock». En las comunicaciones organizadas y colectivas (servicio religioso, acciones rituales, etc.), la frustración será menos intensa que en la situación *face-to-face*[52]. La habituación a las acciones fijas facilita la comunicación, por lo menos exteriormente. A través del carácter anónimo y unidimensional de la comunicación es más fácil sustraerse al imperativo indirecto de verificar el servicio religioso con sus diversas formas de expresión (oración, canto, predicación) que al imperativo que se cumple en la confrontación directa.

Las proyecciones implican en múltiples sentidos una nota *imperativa*. Así, por ejemplo, la oración usual en la que —en las Academias evangélicas— pueden participar los asistentes a la reunión, no es solo un acto de confesión común, sino también un acto de documentación y de pretensión. Se espera del otro que esté en consonancia con la función que se le ha asignado. En otras condiciones, a quien está fuera no le queda más remedio que considerar su posición y fingir la consonancia. El dilema de las proyecciones se refleja en la observación de un científico de que, en una visita al párroco,

[49] Lersch, *ibidem*, pág. 73.
[50] G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Francfort, 1968, pág. 129.
[51] Etzioni, *ibidem*, pág. 140.
[52] P. L. Berger y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, 1966, pág. 30.

se interpretó como expresión de la convicción común su interés, nacido de un deseo de información, por determinadas cuestiones teológico-eclesiales, con lo cual se produjo un malentendido respecto del establecimiento de la comunicación. En ocasiones, la práctica de la proyección llega a los límites de lo imaginable. A veces, la situación resulta cómica. Un técnico en metalurgia acude al párroco con ocasión de la confirmación de su hijo. El párroco le pregunta: «¿Es usted un fiel hijo de Dios?» Y el técnico responde: «Yo solo sé que soy un 'pobre diablo' completamente normal.» Este ejemplo demuestra el exceso de proyección y el bloqueo de comunicación a que da lugar, y pone de relieve el efecto de la confrontación de dos mundos. Es indiferente el estilo de las proyecciones —su carácter pietista, modernista, revolucionario u ortodoxo.

Además de las proyecciones, también los prejuicios sociales dificultan la comunicación entre iglesia y mundo. Se llaman estereotipos a los «prejuicios aplicados a grupos de seres humanos»[53]. Los estereotipos son «instrumentos de categorización de las personas», contienen la «serie completa de atributos que se consideran usuales y naturales respecto de los miembros de cada una de estas categorías»[54]. Exteriormente, la comunicación se facilita por la estereotipación o tipificación recíprocas, pero entonces se tipifica y se pierde el anonimato: «*I apprehend the other as a type and I interact with him in a situation that is itself typical*» (Berger-Luckmann)[55]. Solo en la situación *face-to-face* se puede llegar a una desintegración paulatina de los estereotipos, y, por tanto, a establecer una comunicación real. Ahora bien, en ciertas circunstancias los estereotipos están tan enraizados que ni siquiera una confrontación intensa con la realidad es capaz de hacerlos desaparecer. Así, por ejemplo, puede observarse que los teólogos que han realizado un curso de prácticas técnicas y acentúan conscientemente esta experiencia, no han superado —a lo sumo, lo han modificado— su estereotipación del obrero determinada por su imagen teológica del hombre. Por otra parte, en el ámbito eclesial-comunitario y, sobre todo, en el ámbito no eclesial, en los individuos, en las colectividades, en los grupos, clases y estratos sociales, según la imagen del mundo y

[53] Lersch, *ibidem*, pág. 74.
[54] E. Goffmann, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Theorie 2*, Francfort, 1967, pág. 9 s.
[55] Berger-Luckmann, *ibidem*, pág. 30. Hay que distinguir entre tipificación y estereotipación. Los estereotipos son más consistentes que los tipos; la estereotipación se transmite mejor que la tipificación.

del horizonte experiencial respectivos, se encuentran tipificaciones o estereotipaciones difusas, no congruentes en sí mismas, sobre el clero y los teólogos y sobre la iglesia. Estos prejuicios, positivos y negativos al mismo tiempo, que se conciben en la «reciprocidad de las perspectivas» (Gurvitch), descansan en parte en experiencias precedentes y en vivencias básicas y primeras impresiones, muy lejanas en el tiempo, habidas en el ámbito religioso-eclesial. Los prejuicios recíprocos, que se refuerzan unos a otros, dificultan enormemente las comunicaciones.

Los estereotipos tienen un doble aspecto: «la imagen de los otros» («el grupo») implica una «imagen de sí mismos» («grupo nosotros»). Por esto se distinguen el *autoestereotipo* y el *heteroestereotipo*. «Solo se presentan en la relación recíproca. Al caracterizarse a sí mismos, implícitamente se definen las características propias que en general no corresponden al otro —o a algunos miembros del grupo—.» El heteroestereotipo contiene «normalmente... menos rasgos positivos que el autoestereotipo. La tendencia a infravalorar los grupos extraños está en relación con la tendencia a absolutizar la propia estructura aspectual»[56].

Los juicios teologicosociales globales sobre los individuos y la sociedad de nuestro tiempo determinan el heteroestereotipo de la iglesia. En esta imagen del mundo, que no corresponde a la complejidad de la realidad social, se condensa la falta de saberes científicos detallados. Debido a la actitud paradójica de la iglesia frente al mundo —solidaridad distanciada o, mejor, dado que la que la predomina es la distancia, distancia solidaria—, en el heteroestereotipo el desprecio y la infravalorización van juntos. La exigencia de que «el predicador... debe tratar a sus oyentes como hombres de mundo adultos»[57], la creación de una imagen directriz de la «sociedad responsable» o del «mundo adulto» y expresiónes similares en su valorización tardía implican una infravalorización. La representación de que en el servicio religioso «se desenmascara el anonimato y la neutralidad de la gran aglomeración, del 'conjunto humano' sin rostro, sin historia y sin nombre»[58], esconde una imagen concretísima del hombre.

Las proyecciones y las tipificaciones —fenómenos generales de

[56] Lersch, *ibídem*, pág. 148 s.; P. R. Hofstätter, *Gruppendynamik. Die Kritik der Massenpsychologie*, Hamburgo, 1957, pág. 102.

[57] W. Jetter, *Wem predigen wir?*, Stuttgart, 1964, pág. 46; Wendland, *Kirche*, pág. 126.

[58] M. Mezger, «Amt und Gemeinde im Gottesdienst», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, año 54 (1957), cuaderno 1, pág. 112.

los procesos de comunicación— tienen una repercusión especial en la comunicación eclesial como consecuencia de su consolidación ontológica. El hecho de que la iglesia trate de imponer en términos absolutos sus perspectivas dicotómicas, sus normas, su interés y su estilo vivencial, determina, a través de las proyecciones y de las tipificaciones, el establecimiento de barreras de comunicación, el autoaislamiento. Aun cuando la teología interprete positivamente el aislamiento del mundo por parte de la iglesia —el pensamiento dicotómico crea problemas de comunicación y al mismo tiempo los justifica—, en las manifestaciones teológico-eclesiales aparece una inseguridad creciente. Se percibe que el aislamiento es un peligro, se ve amenazada la realización de los objetivos fundamentales (proclamación y constitución de la comunidad), se buscan soluciones.

Se entiende que la solución de los problemas de comunicación está, en parte, en *replegarse* del mundo, y en parte en *adaptarse* a él. De acuerdo con la posición que se atribuye a sí misma, «la comunidad expulsada del 'mundo' a la 'iglesia'» ve en el aislamiento la posibilidad de llegar «al re-nacimiento, a la concentración y al dinamismo pneumático». Durante los esfuerzos de adaptación, las reflexiones hermenéuticas cumplen una función muy importante en la teología moderna. En la iglesia se habla mucho de «contribuir al traje que utiliza hoy el hombre para poder creer, vivir, rezar, cantar y trabajar». Se exige una «metanoia hacia lo abierto», un «éxodo», una «salida brusca de la seguridad de los campamentos hacia la tierra de nadie profana»[59], se busca un instrumental de signos completamente nuevo (*sign-equipment*[60]: lenguaje, gestos, símbolos, modos de conducta, vestido). Los ensayos de una interpretación no religiosa, existencial y político-utópica, las formas de aproximación de tipo modernista y estetizante, son expresión de una superadaptación.

El pluralismo y la subjetivización de las representaciones religiosas —existentes desde siempre bajo la capa de la objetivización religiosa impuesta desde arriba—[61] son reconocidos hoy tardíamente por la teología y la iglesia y examinados rigurosamente en relación con su repercusión en la comunicación. Ahora bien, todas estas reflexiones y todos estos esfuerzos tienen lugar en el círculo

[59] M. Mezger, *ibídem*, págs. 110 y 112; Jetter, *ibídem*, pág. 87.

[60] E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, 1959, pág. 2 ss., pág. 36, etc.

[61] Cfr. G. Bormann, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation*, cap. 4.2.3.

de la interpretación dicotómica del mundo. Como dice Rendtorff, el «verdadero momento ideológico de la autocomprensión eclesial está en la conservación del elemento dicotómico de la tesis de la secularización y en la aceptación simultánea de los condicionamientos sociológicos del pluralismo»[62].

Al destacar el carácter trascendente de la comunicación eclesial («prioridad y soberanía de Dios en su mensaje, en su palabra») el «esfuerzo por nuevas y 'mejoras posibilidades' de proclamación» queda estigmatizado en última instancia como «una perniciosa crisis de confianza frente a la palabra». Del servicio religioso entendido como *opus Dei* se esperan «posibilidades de comunicación siempre atractivas, incluso 'modernas'». «Efectivamente, no celebra un ritual cultual (por lo menos nuestro servicio religioso), su estructura dialógica fundamental acontece en la palabra y en la respuesta, en la llamada y en la decisión, en el ofrecimiento y en la elección.» En cuanto acontecimiento trascendente, el servicio religioso se convierte en «seno materno del lenguaje»[63].

La comunicación eclesial busca la *decisión*. Desde este plano de la decisión, los problemas de la comunicación, claramente vistos, se consideran fundamentales. Si no se tiene en cuenta la relación entre la información y la decisión, no hay modo de superar la diástasis de razón y fe. Entonces se llega prácticamente a la representación de que en la comunicación eclesial el mensaje «tropieza con el aliento de la palabra viva en la máscara del hombre moderno bien informado»[64]. Debido a la identificación progresiva del pensamiento y acción eclesiales con el acontecimiento trascendente, se ignora el carácter profano de la comunicación eclesial y, por tanto, su vinculación con el lugar que ocupa. Se pasa por alto que, antes de poder entablar una discusión en torno a la pretensión de validez absoluta de la ontología teológica, es preciso desmontar el «malentendido fundamental» de que los «análisis sociologicocientíficos preparen la discusión», y, en consecuencia, la decisión[65].

De esta forma, en su comunicación la iglesia se limita, cada vez más, a «disparar el mensaje contra los hombres... como si fuera una piedra» (Tillich)[66]. La distancia de la iglesia frente al mundo se convierte en una actitud hostil. En ciertas circunstancias, la

[62] T. Rendtorff, «Zur Säkularisierungsproblematik», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966, pág. 64.
[63] M. Mezger, *ibídem*, págs. 99 s. y 112.
[64] Jetter, *ibídem*, pág. 51.
[65] Mannheim, *ibídem*, págs. 665 y 667.
[66] P. Tillich, *Systematische Theologie*, tomo I, 3.ª ed., Stuttgart, 1956, pág. 13.

agresión es la única forma legítima de comunicación. Es muy significativo el hecho de que se utilicen metáforas procedentes del lenguaje militar. Entre las tareas señaladas están las siguientes: el «ataque misional de la iglesia al mundo», la «increíble provocación», producir «inquietud», la reestructuración de la iglesia en un grupo plurifuncional con «infinitos frentes». El teólogo que se establece «más allá de la sociedad», se ve a sí mismo no solo como un «espía que ocupa una posición difícil situada en la frontera que separa la iglesia y el mundo», sino incluso como «partisano», como «paracaidista dispuesto a saltar tras las líneas enemigas»[67].

En la distancia frente al mundo que ella misma se ha fijado, la iglesia, como los sistemas totalitarios profanos, para no «anquilosarse en una comunidad de ghetto», se crea una instancia intermedia, una *organización frontal* cuya misión es servir de «puente hacia la normalidad». Dicha instancia intermedia es la «cristiandad mundana», y la constituyen «los innumerables miembros de la comunidad cristiana cuya profesión y trabajo son 'mundanos'». Ahora bien, la organización frontal prueba su eficiencia «no solo aislando más a sus miembros, sino ofreciéndoseles al mismo tiempo como normalidad, presentándoles una falsificación del mundo exterior»[68]. Desde el momento en que, a consecuencia del aislamiento efectivo, la iglesia recurre a esta falsificación del mundo exterior ofrecida por las instancias intermedias, ve consolidadas sus estereotipaciones.

El influjo de la teoría teológica y de la interpretación dicotómica del mundo sobre la comunicación eclesial se verá con más claridad al estudiar la organización y la regulación de las comunicaciones. Lo que aquí se dijo en términos generales de los caracteres de la comunicación eclesial supone la restricción esencial de que estas tendencias generales aparecen en la refracción múltiple impuesta por los diversos condicionamientos sociológicos y psicológicos de los párrocos que representan la iglesia. Los párrocos se identifican a niveles distintos con la teoría teológica en sus diversas formas. Sin embargo, el compás dialéctico entre solidaridad y distancia, postulado por la teoría, lleva a muchos párrocos a cumplir la función que Goffman ha calificado como *discrepant role*. El intento de

[67] E. Käsemann, «Die Gegenwart Christi: Das Kreuz», en: *Christus unter uns*, Stuttgart-Berlín, 1967, pág. 16; Jetter, *ibídem*, págs. 29, 33, 35, 83, 85; cfr. también L. Schmidt, «Kirchensprache der Gegenwart», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, año 63 (1966), cuaderno 2, pág. 214 ss.
[68] H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Francfort, 1955, pág. 580; Wendland, *Die Kirche*, págs. 26, 128, etc.

identificación en medio del repliegue simultáneo conduce a un *go-between*. La situación es similar a la de quien, desesperadamente, trata de «*to play tennis with himself*»[69]. Desde aquí se explica el pensamiento y la conducta esquizofrénica que con tanta frecuencia se observa en los teólogos: la distancia se mantiene espasmódicamente en una especie de *front region conduct*, y en una especie de *back region conduct*[70] se disuelve a través de una participación tensa en la censurada vida burguesa. Desde el punto de vista de las relaciones, las discrepancias de actitud y de conducta se manifiestan en una oscilación entre la pretensión intensificada, la inaccesibilidad y la seguridad por una parte y el desamparo, la superadaptación y la inseguridad por otra.

6.2.3. Problemas de comunicación entre párroco y comunidad.

El carácter expresivo de las comunicaciones mantenidas por la iglesia y su carga emocional —a pesar de todas las racionalizaciones e intelectualizaciones— originan, como pudimos observarlo en todas las comunidades parroquiales que estudiamos, obstáculos de interacción y barreras de comunicación entre los párrocos y los elementos de la comunidad (individuos, familias, pandillas, grupos). Según nuestras observaciones, en general no podía considerarse a los párrocos como causas directas de estas barreras de comunicación. De todos modos, sus representaciones de la iglesia y del mundo, determinadas por su ontología teológica, dificultaban sus comunicaciones, sobre todo cuando tenían propósitos misionales conscientes y pertenecían a grupos religiosos fijados desde el punto de vista ideológico (escuelas teológicas, movimientos de provocación, grupos de reforma social). Por su posición, los párrocos intervienen en complicados procesos de comunicación dentro de sus comunidades. Su posición les supone un lugar en el campo social de las normas, valores, sentimientos y contenidos de pensamiento, lugar en que, según la situación de los conflictos de comunicación existentes, pueden convertirse automáticamente, por el mero hecho de ocupar el primer puesto en la parroquia, en exponentes o creadores de los conflictos.

En las páginas que siguen nos ocuparemos preferentemente de los problemas de comunicación que pueden presentarse a los párrocos encargados de comunidades establecidas en aldeas o en ciudades pequeñas.

[69] Goffman, *Presentation of Self*, pág. 149.
[70] Goffman, *Presentation of Self*, págs. 106-140.

a) *La comunidad como «forma fundamental de la existencia social».* Las posibilidades y los límites de la comunicación en una comunidad depende de las estructuras sociales, tan heterogéneas y complejas, con sus diferenciaciones peculiares en los planos de las normas y de los valores, que definen a la comunidad como «forma fundamental de la existencia social». Entre otras cosas, son las familias «distinguidas», las pandillas y los grupos rectores, establecidos en pequeñas comunidades, los «grupitos reducidos y mínimos» «que trabajan juntos o en sentido opuesto, interactúan o llevan la dirección durante un periodo más o menos largo de tiempo», crean el aparato de autoridad, poder, posición y prestigio de las comunidades, influyen en la creación de la opinión de la comunidad y determinan el clima axiológico y, por tanto, también las interacciones y las comunicaciones de la comunidad. König señala que en las comunidades no hay un centro único de actividad, sino toda una serie de grupos rectores y de personas con iniciativa de tipo informal o formal, capaces de actuar en diversas direcciones[71]. Desde esta perspectiva desarrolla una imagen diferenciada de la comunidad. Sus estructuras sociales son «equilibrios dinámicos» de «jerarquía», de «niveles de profundidad, de regulaciones sociales, de módulos, signos, símbolos y valores, ...de manifestaciones de la sociabilidad» y de «jerarquías entre las agrupaciones funcionales por una parte —familia, Estado, iglesia, organización económica y sindicatos— y las clases sociales por otra, así como también, finalmente, entre los determinismos sociales cuya jerarquía misma es variable» (Gurvitch)[72]. De esta manera pueden observarse numerosos procesos de integración y desintegración que, simultáneamente y en momentos diversos, se realizan en los distintos niveles y en los distintos campos de la realidad social. Las comunidades eclesiales con sus aparatos organizados, sus signos, sus símbolos, sus modos establecidos de conducta, sus normas, sus valores, sus socializaciones peculiares, sus cismas y sus agrupaciones dentro de la comunidad total son en parte paradigmas de la pluriestratificada realidad social de las pequeñas y grandes comunidades burguesas.

Al mismo tiempo que las diferenciaciones, en las comunidades

[71] R. König, *Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde*, Hamburgo, 1958, pág. 87.
[72] G. Gurvitch, *Grundzüge der Soziologie des Rechts*, Neuwied, 1960, pág. 19 s.

pequeñas, lo mismo que en las grandes, deben observarse las barreras de comunicación y de interacción levantadas por aquéllas. Este es el momento de verificar la regla de Coser: «*The closer the relationship, the more intense the conflict*»[73]. En las comunidades pequeñas se presenta paradigmáticamente el problema *in-group-out-group*, incluido el establecimiento de modos de conducta, actitudes, representaciones, valores y normas comunes y opuestos y el desarrollo de diversas redes de interacción y de comunicación que en parte contrastan entre sí. König señala que el «problema de la comunicación no depende de la magnitud de la comunidad»[74]. En su interesante estudio sobre Nouville, y basándose en métodos operacionales diferenciados de investigación, Bernot y Plancard han demostrado que puede haber comunidades pequeñas totalmente desintegradas[75]. Tambien nuestras investigaciones llegan a la conclusión de que es imposible calificar, como lo hace Redfield, a las comunidades pequeñas de totalidades integrales *(«the little community as a whole»)*. Las características *(«qualities»)* que Redfield atribuye a las comunidades de aldea *(«villages»)*, homogeneidad *(«homogenity»)*, pequeñez *(«smallness»)* y autarquía *(«all-providing self-sufficiency»)*[76], a excepción de la segunda, no se ajustan a las comunidades de aldea del siglo pasado, por lo menos en Württemberg[77]. La homogeneidad (incluida la religiosa) solo puede ser impuesta exteriormente por la intervención de la iglesia y del Estado. Esto no significa que las comunidades pequeñas no puedan presentar y no hayan presentado un alto índice de integración. «Una comunidad puede ...ser una totalidad integrada, aunque no tenga que serlo necesariamente, por lo menos en razón de su pequeñez.» Un sistema social que presente un elevado índice de interacciones basadas en vínculos comunes no excluye, según König, «tensiones internas poderosas», un «acusado desnivel de poder», «no-homogeneidades internas» y «conflictos abiertos»[78].

Bausinger, Braun y Schwedt comprueban, en el caso de las comunidades de Württemberg, este tipo de diferenciaciones y las dificultades de interacción y de comunicación a ellas inherentes. Demuestran que las mismas pueden estar ocasionadas sobre todo

[73] L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, Glencoe/Ill., 1956, pág. 67 ss.
[74] König, *Grundformen*, pág. 111 s.
[75] L. Bernot y R. Blancard, *Nouville, un village français*, París, 1953.
[76] R. Redfield, *The Little Community*, Chicago/Ill., 1955, pág. 4 ss.
[77] H. Linde, *Zur sozialökonomischen Struktur und soziologischen Situation des deutschen Dorfes*, Hannover, 1954, págs. 6 y 17.
[78] R. König, *Grundformen*, pág. 111.

por los grupos de inmigrantes y que en todo ello juegan un papel decisivo las disonancias en las representaciones, los valores y las normas. Así, en los oriundos y los inmigrantes pueden comprobarse *unificaciones* cuya desintegración sería muy difícil[79]. Estos «juicios engañosos» («se consideran infinitamente menos las diferencias individuales entre los miembros de los dos grupos que la diferencia entre los dos grupos como conjuntos»), son, al mismo tiempo, «mecanismos de defensa», es decir, constituyen una «medida inconsciente para reforzar el sentimiento de sentirse protegido por el grupo, de saberse afirmado por él»[80].

Ahora bien, estos procesos sociopsicológicos pueden observarse también en los grupos oriundos. Precisamente, debido al fuerte revestimiento de la vida grupística integral por convicciones relativas a la concepción del mundo que existe en las comunidades de Württemberg, hay disociaciones en el orden cotidiano que no se detienen ante las puertas de la comunidad eclesial ni de la casa parroquial.

Apoyándose en el estudio de Loomis de una comunidad, donde se descubren las divisiones profesionales y políticas, Hofstätter señaló hasta qué punto las diferencias políticas y relativas a la concepción del mundo repercuten en el establecimiento de un contacto. Se comprobó, además, que el contacto interno de cada grupo fundado sobre la base de la misma concepción del mundo es mucho más íntimo que el contacto medio que mantenían los habitantes de la aldea. Los contactos con el exterior de los grupos fundados sobre la base de la misma concepción del mundo estaban reducidos al mínimo. En todo caso, la intimidad de los mismos «quedaba por debajo del contacto interno». Las separaciones recíprocas de los grupos se acompañan de claros «sentimientos de antipatía mutua»[81].

b) *Problemas de comunicación del párroco con la comunidad en general y con las personas de iniciativa en particular.*

Según los párrocos, las barreras de comunicación entre el párroco y la comunidad surgen cuando los individuos o los grupos no desean ni directa ni indirectamente una intromisión eclesial, debido a que se sienten en conflicto con las normas y los valores

[79] H. Bausinger, M. Braun, H. Schwedt, *Neue Siedlungen*, Stuttgart, 1959.
[80] Hofstätter, *Gruppendynamik*, págs. 88 s. y 98
[81] P. R. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie*, 3.ª ed. revisada, Stuttgart, 1963, pág. 312 ss.

de la iglesia. En estos casos suele haber interés en no realizar ciertas acciones a los ojos de la iglesia, es decir, del párroco. Puede tratarse de cosas puramente materiales (negocios), sociales (deportes, baile) o ideales (formación de opinión).

Es más grave el hecho de que toda comunicación del párroco en razón de su posición incluye de antemano una nota expresiva. Hasta las interacciones sociales más elementales de todos los días (saludos, compras) resultan complicadas. La comunicación comienza ya a dificultarse por la actitud concreta que se adopta frente al párroco y frente a la aproximación expresiva que se espera de él. Como decía un párroco, «la gente junta invisiblemente las manos». Este proceso tiene lugar en todos los grados de formación y de reflexión y en formas de trato más o menos completas. Tienen carácter expresivo en especial todos los contactos que surgen motivados por las funciones parroquiales. A pesar de todos los esfuerzos que se hagan por mantener la naturalidad, todo el trabajo se desarrolla en una situación laboral problemática, es decir, que automáticamente el objeto de la interacción y de la comunicación queda problematizado tanto del lado del párroco como del que recibe la comunicación, incluso cuando ambas partes aspiran a que el carácter expresivo no se imponga ni directa ni «brutalmente» *(tact regarding tact)*. Por lo demás, los párrocos no caen en la cuenta de que con una conversación realmente objetiva, de tipo informativo, les será más fácil establecer un contacto que con provocaciones fundamentales, de tipo normativo. Creen que su tarea consiste en mantener la comunicación en el plano de las actitudes y de las representaciones (convicciones), de las normas y de los valores (decisiones) y en impedir que el «diálogo» «se estanque en los preliminares neutrales» y degenere en «palabreo»[82]. De este modo, las comunicaciones —más o menos intencionadamente— pasan siempre al terreno de los enunciados de convicciones. Los conflictos son consecuencia inevitable de la heterogeneidad de las concepciones y del intenso «engagement» personal —al menos por parte del párroco—. A través de las intenciones expresivas del párroco, su oponente, muchas veces involuntariamente —en plan de defensa—, se ve obligado a un «engagement» de signo contrario, y entonces la comunicación resulta expresiva por ambas partes.

No se puede confundir con el problema que aquí se trata la

[82] Wendland, *Die Kirche*, pág. 209; H. Schelsky, «Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?», en: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, año 1 (1957), cuaderno 6, y también en el tomo I de esta obra, pág. 173 ss.

cuestión de la medida en que esta problemática pertenece esencialmente al ministerio parroquial, razón por la cual no solo es deseada, sino que es preciso provocarla. Dicha confusión debe evitarse debido a que el intento de problematizar la situación laboral en el último sentido presupone la solución de dicha problemática. Efectivamente, aunque no cuente con la sobrecarga emocional de la comunicación, el párroco deberá contar siempre con ser mal entendido en ella. Para abordar directamente el asunto debería tomarse la molestia de «poner en claro los malentendidos fundamentales y las discusiones inútiles mediante interpelaciones retrospectivas consecuentes hasta llegar a las diferencias básicas, investigar la diversidad de presupuestos implícitos en ambas estructuras aspectuales como consecuencia de la diferente situación ontológica y precisamente así impedir una confrontación directa de los enunciados»[83]. Prescindiendo de si el párroco, debido a su conciencia de misión, percibe el malentendido recíproco y la inutilidad de la discusión entablada, y prescindiendo también de si se pregunta hasta qué punto coincide su estructura aspectual con la de su interlocutor, apenas si cabe esperar una interpelación retrospectiva consecuente dado el carácter puntual y discontinuo de los contactos y el monologismo predominante en las comunicaciones de la iglesia —las informaciones hacen muy poco por deshacer los malentendidos.

Los afiliados a otras profesiones están en perfectas condiciones de separar las funciones (vida profesional-vida privada), estableciendo contactos por métodos informales y evitando las barreras de la comunicación. Esta posibilidad le es dada al párroco solo dentro de ciertos límites. El ámbito privado interfiere profundamente el ámbito profesional, al menos desde el punto de vista de la profesión y, desde el punto de vista moral, también para el párroco mismo. De esta manera, el párroco se encuentra con que le están negadas muchas posibilidades de comunicación de que disponen los miembros de la comunidad, como, por ejemplo, la de influir sobre los grupos influyentes o sobre las asociaciones perteneciendo a ellas y la de mantener comunicaciones indirectas con las personas intermedias cuando la situación lo exige. Este aislamiento resulta precario al párroco en la medida en que, en determinadas circunstancias, no obtiene ni siquiera la información necesaria para el ejercicio de su profesión. Muchos párrocos utilizan canales indirectos de información. Los contactos corren a cargo de auxilia-

[83] Mannheim, *Wissenssoziologie*, pág. 665.

res femeninos, sacristanes, auxiliares del culto y dirigentes de círculos eclesiales. Por otra parte, su posición, desvinculada hasta cierto punto del campo de tensiones sociales, permite al párroco en principio mantener una postura neutral: quedar al margen de los conflictos de la comunidad. No obstante, esta desvinculación es solo parcial, puesto que en los conflictos establecidos a nivel de la concepción del mundo el párroco está generalmente implicado, según se dijo, como posible adversario. Por esta razón, los contactos sociales con personas de iniciativa informal y formal (autoridades de la comunidad, alcaldes, concejales, maestros, etc.) y con los grupos organizados de la comunidad (asociaciones, comunidades religiosas, etc.) son particularmente difíciles. Como se deduce de nuestras encuestas, son diversos de comunidad a comunidad, son extraordinariamente variables e inconsistentes y en no pocas ocasiones pasan al extremo opuesto.

Así como había numerosos contactos positivos con los médicos y los empresarios de las comunidades, por lo general las relaciones con los alcaldes solían ser neutrales, muy pocas veces de cooperación. Los contactos con los maestros son más diferenciados, condicionados por un mayor intercambio de pareceres de tipo profesional debido a la clase de religión, pero también por la situación ideológica de ambas partes. Junto a los relativamente pocos contactos positivos y muchos neutrales había toda una serie de contactos negativos, tanto en forma de reservas recíprocas como en la forma de conflictos abiertos. Las diferencias relativas a la concepción del mundo constituyen la causa principal de estas distancias negativas, sobre todo cuando los maestros se encargan de realizar las funciones rectoras en grupos ideológicamente acentuados o en otros grupos concurrentes (sociedades musicales, coro, etcétera). Las alteraciones surgen por el simple hecho de sospechar en el otro intenciones expresivas. Los clérigos, que tantas veces lamentan las reservas de los maestros, no parecen haber caído en la cuenta de la sensibilidad, en parte alérgica, de este estamento —del que tanto se ha abusado en este sentido— a las superformaciones relativas a la concepción del mundo. En estos mecanismos de defensa en ciertos casos se presentan resentimientos tardíos frente a la anterior posición superior del párroco y pánico ante el restablecimiento de la misma (tendencias a la confesionalización en la República Federal Alemana). De todos modos, en este caso intervienen también los problemas de prestigio (universitarios-no universitarios).

c) *Problemas de comunicación entre el párroco y los grupos de la comunidad.*

En las aldeas se observan barreras de comunicación sobre todo entre los párrocos y los grupos sociales organizados (incluidos los círculos eclesiales). La función que ejercen estos grupos comunitarios en las comunidades de las aldeas de Württemberg es considerable. En los procesos de integración y de desintegración su influjo es totalmente ambivalente. En todo caso, de ellos parte una intensa influencia desintegradora no solo en relación con la vida comunitaria eclesial, sino también en relación con la vida comunitaria en cuanto tal. Sobre la extensión y la influencia únicamente de los grupos religiosos eclesiales y no eclesiales, escribe Metzger: «Lo que ante todo tenía que dejar confundidos a aquellos pastores (emigrados del Este) de Suabia era la multitud desbordante de otras formaciones comunitarias cristianas, sea que en cuanto comunidades existentes dentro de la iglesia nacional llevaran una existencia más o menos peculiar, sea que en cuanto iglesias libres existieran paralelamente a la iglesia nacional o que en cuanto sectas se opusiesen a la misma. Junto a algunas comunidades locales pequeñas hay 7 asociaciones comunitarias mayores de iglesias regionales, 11 iglesias libres..., y en todas partes se tropieza con un mar casi infinito de sectas que mina o desborda el dique de las grandes confesiones, de las iglesias libres o de las comunidades establecidas a nivel de la iglesia nacional, desde la secta neoapostólica, que en Stuttgart y en Ulm es la tercera comunidad más importante, junto a las dos grandes iglesias, hasta el pequeño grupo de seis individuos que anunciaron su abandono de la iglesia nacional para formar la secta 'No saludéis a nadie por el camino'»[84].

Para tener una idea más exacta del número de grupos religiosos existentes en Württemberg, nos hemos servido de los datos recogidos por Kühnle en *Die evangelischen Kirchenstellen in Württemberg*. Los datos se refieren a 1925, pero, en forma ligeramente modificada, siguen siendo válidos hoy, como lo demuestran las numerosas citas que se hacen de los mismos. El cuadro resultante es el siguiente. Según los cómputos el 81,4 % del total de las parroquias tienen por lo menos un grupo religioso de carácter intraeclesial o extraeclesial, el 57,2 % de 1-2, el 32,2 % de 3-4 y el 10,6 % 5 o más grupos religiosos. Hay grupos pietistas intraeclesiales en el 72,1 % de las parroquias,

[84] W. Metzger, «Kirche, Freikirche und Sekte in der Perspektive einer Landeskirche gesehen», en: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, tomo VII, 1959-60, pág. 129 ss.

grupos pietistas de iglesias libres en el 41,7 % y grupos religiosos extraeclesiales (exceptuada la iglesia católica) en el 38,6 %. Un cómputo desde el punto de vista de los grupos representados en las comunidades de Württemberg solo por individuos o por familias elevaría fuertemente el porcentaje.

Estos grupos religiosos son expresión de una «*protesta colectiva*» que tiene lugar «periódicamente en el cuerpo principal (de la iglesia) o va en camino de la secesión». Esta protesta se dirige contra las «institucionalizaciones» de la iglesia «en la teología, el culto y la organización», «contra el tradicionalismo, el intelectualismo y el relajamiento, contra el anquilosamiento y la postración de la vida religiosa activa en el país», sirviéndose en parte de «formas institucionales tradicionales», en parte de «nuevas formas de expresión», es decir, de «módulos precisos de pensamiento y palabra, de formas de acción y de ritos, y también de hermandad y de asociación»[85]. La presencia de estos grupos multiplica los problemas de comunicación que tiene la iglesia, es decir, sus párrocos. Los párrocos tienen que emplear muchísimo tiempo discutiendo con estos «espíritus», aclarando cuestiones baladíes (por ejemplo, si bailar, hacer deporte y fumar es pecado) y hablando inacabablemente de cuestiones de tipo «fundamentalista» que en ocasiones encubren una protesta de carácter interior y exterior. Al menos en su primer periodo (siglo XVIII), la iglesia de Württemberg pudo impedir la protesta radical de estos grupos, «creándoles una organización especial (la 'Stunde') dentro del cuerpo mayor para hacer frente a los partidarios de los nuevos caminos». Tuvo que «reprimir» el separatismo, pero no fue capaz de eliminarlo. La protesta radical fue ahogada con medios coactivos (prohibición de reuniones, castigos en conventos de la iglesia, vigilancia estricta a cargo del párroco, declaración de enemigos del Estado y de la iglesia, destierro, etc.)[86].

Los problemas de comunicación del párroco con estos grupos se deben a la elevada *carga emocional y subjetiva* de los mismos. «El principio de la autoridad de la iglesia parecía amenazado por el subjetivismo»[87]. A través del evidente «clima psicológico» (sentimientos, vivencias, excitación, exaltación, etc.), la intolerancia (impaciencia o malestar frente a los participantes o elementos de mentalidad distinta que adoptaban una actitud pasiva)[88], las totalizaciones («comunidades de selección») y los compromisos totales de los individuos para con el grupo, los módulos mentales desarrollados (quiliasmo, regeneración, dirección de Dios, demonización de la iglesia y del mundo, etc.) se convierten en barreras de comunicación prácticamente insuperables frente a los *out-groups*, sobre todo frente a la iglesia. Lo mismo cabe decir *cum grano salis* respecto de las formas de protesta interna. La pauta la marcan no la iglesia o el párroco, sino la *ecclesiola* y las representaciones y normas desarrolladas por sus «líderes carismáticos», a no ser que, en cuanto «párroco fiel», el párroco se identifique con los grupos.

[85] J. Wach, *Religionssoziologie*, Tubinga, 1951, pág. 176 ss.

[86] F. A. Hauber, *Recht und Brauch der evangelisch-lutherischen Kirche Württembergs in Sachen des Kirchenregiments, des Gottesdienstes und der Zucht*, Stuttgart, 1854, págs. 202 y 205 ss.

[87] Chr. Kolb, *Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg*, Stuttgart, 1902, pág. 52.

Los grupos intra y extraeclesiales entran necesariamente en competencia con los párrocos y la iglesia. Sucede esto incluso cuando se mantiene la relación oficial con la iglesia —por tanto, existe una filiación doble en cuanto socio— o cuando desaparece el reclutamiento misional activo, como en el caso de la «Hahnsche Gemeinschaft». La introyección ideológica lograda significa prácticamente la pérdida por la iglesia de los individuos en cuestión afectados y su inaccesibilidad para el párroco. La transigencia de la iglesia, por ejemplo, haciendo sonar las campanas en caso de defunción cuando el difunto pertenecía a una iglesia libre, y la reciente prohibición de calificar de sectas a las iglesias libres, facilitan a los fieles cautivos de una religiosidad medrosa la realización de la protesta exterior.

Las tensiones entre el párroco y estos grupos pueden dar lugar también a *barreras secundarias de comunicación* cuando las comunidades eclesiales imprimen sobre la vida de la iglesia el sello de su mentalidad y su estilo grupísticos, de su clima axiológico y de su clima psicológico. Dado que en Württemberg las sociedades presentan la comunidad nuclear eclesial (comunidad del servicio religioso, consejos de la comunidad eclesial, círculos eclesiales, etc.) en varias comunidades, los otros elementos de la comunidad, contra la voluntad del párroco en muchas ocasiones, se superponen socialmente, lo cual determina la creación de mecanismos de defensa de la población que, en parte, se manifiestan en el distanciamiento de las reuniones eclesiales.

En el aparato de interacciones y comunicaciones no es menor el papel de los grupos seculares. Su número, incluso en las comunidades pequeñas, es considerable. Para poner algún ejemplo, en una

[88] Wach, *ibidem*, pág. 181.

de las comunidades estudiadas por nosotros, con una población de 1.730 habitantes, junto a 5 grupos de carácter eclesial y 6 grupos religiosos distintos extraeclesiales, encontramos 5 agrupaciones seculares; en otra comunidad de 1.200 habitantes, había 4 grupos eclesiales, 4 extraeclesiales y 5 seculares (sociedad del cuerpo de bomberos, de música, de ciclismo, de deportes y sección del Schwäbischer Albverein). Estos grupos seculares presentan por su parte diverso grado de apertura y de unidad, de accesibilidad y de exclusivismo, de neutralidad y de fijación ideológica. La «disposición por grupos a base de amigos-enemigos»[89] que existe entre la iglesia y los grupos religiosos se repite también aquí de modo similar. Así, en las comunidades por nosotros estudiadas, comprobábamos repetidamente una competencia latente o abierta bajo la forma de una sustracción recíproca de elementos entre el coro parroquial y la sociedad de cantores, entre el coro de trombones y la sociedad de música, entre el CVJM y las juventudes del Albverein y de la sociedad deportiva. Las «relaciones amigos-enemigos» latentes o abiertas (sociedades profanas-grupos religiosos) se presentan también aquí con una intensidad especial cuando existen vínculos ideológicos y relativos a la concepción del mundo, cuando se imponen determinados símbolos, ideas y valores y cuando se concede carácter de obligatoriedad a ciertos modos de conducta. Los efectos de las barreras de comunicación originadas por estas circunstancias son tanto más intensos cuanto que estas «disposiciones por grupos a base de amigos-enemigos» muchas veces no son más que la prolongación de las que existen entre los grupos, las familias y los individuos que mantienen el prestigio y la autoridad (entre el párroco y el alcalde, el párroco y el maestro, el párroco y el presidente de la sociedad; en los grupos religiosos, entre los diversos párrocos, entre el párroco y el predicador de una comunidad más amplia o de una secta, etc.).

Tanto en los grupos seculares como en los religiosos, lo normal es el exclusivismo recíproco basado en la diversidad de normas y valores grupísticos. Los miembros no pueden pasar de un grupo a otro sin más ni más, sin que este paso no tenga ninguna consecuencia. Se asemeja a una conversión, a un acto confesional y a una decisión, porque en general suele ir unido a una transformación impuesta por el grupo en cuestión. Este tipo de conversiones decisivas suele darse al pasar de las iglesias comarcales a vínculos y sociedades pietistas extraeclesiales, de las juventudes cristianas a las sociedades

[89] C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932, Berlín, 1963, pág. 39 ss.

deportivas o excursionistas seculares, etc., siendo muchas veces radicales en el último caso. Por parte de los grupos, el paso va acompañado de actos específicos de sanciones explícitas o latentes: distanciamientos, exclusión o proscripción por un lado y aceptación y reconocimiento por otro. El paso es decisivo para el individuo, incluso aunque venga acompañado, en ciertos casos, de una modificación total del mundo vital y relacional. Se comprende que el párroco se sienta perplejo ante estas conversiones y ante las distancias negativas subsiguientes, es decir, que la retirada de individuos o de grupos enteros (por ejemplo, los comprometidos con la doctrina cristiana en las sociedades deportivas) corta al párroco la posibilidad de acceder a los elementos en cuestión.

Sin embargo, las barreras de comunicación entre el párroco y los grupos seculares no existen únicamente en grupos constituidos sobre una base ideológica (de tipo político o federativo) que promueven artificialmente sentimientos antieclesiales, sino también en grupos específicamente no ideológicos. Estas barreras de interacción y de comunicación no se explican únicamente por una conducta no eclesial (por ejemplo, señalando como hora de reunión la hora de la mañana del domingo en que está fijado el servicio religioso). Más bien lo que sucede es que en este caso surgen también barreras de comunicación ideológicamente condicionadas. Mediante la actividad misional de los grupos religiosos —y de los párrocos— con frecuencia los grupos seculares se ven impulsados hacia una actitud ideológica o caracterizados como grupos ideológicos. A consecuencia de las unificaciones y estereotipaciones, el otro grupo, sobre todo en caso de competencia, se declara enemigo y oponente a nivel del espíritu. Esta ideologización y declaración de hostilidad es frecuente en grupos pietistas o en párrocos de orientación pietista frente a los grupos seculares cuyas acciones e iniciativas se someten a juicio para declararlas profanas y pecaminosas.

Las sociedades profanas, en cuanto centros de actividad social, que todavía hoy ejercen considerable influjo en la vida comunitaria de las aldeas de Württemberg, prescindiendo de sus propósitos expresivos, constituyen, para los párrocos de dichas comunidades, un problema general. Una declaración de hostilidad por su parte, que en ciertas circunstancias solo se manifiesta en su conducta, resulta demoledora para la vida eclesial. Así, las reuniones de una sociedad poderosa durante el servicio religioso o inmediatamente después de él, supone la inasistencia de una parte de la población al mismo. Como en los grupos extraeclesiales, en las sociedades, las reuniones, los entrenamientos, etc., constituyen un motivo de

competencia frente al servicio religioso. Muchos párrocos luchan, con éxito parcial, por monopolizar las reuniones de la mañana del domingo. Según muchos párrocos, en las sociedades tiene perfecta validez lo que Le Bras decía de las tabernas —que también han jugado un papel muy importante en Württemberg—: *«chez le cabaretier, qui préside la contre-Église, disputant au curé la clientèle et favorisant tous les jeux profanes»*[90].

Son muchos los párrocos que tratan de mantener relaciones amistosas con las sociedades. En muchas ocasiones existe una especie de pacto de no agresión bajo la forma de consideración mutua. Así, en determinadas circunstancias, los párrocos programan servicios religiosos específicos e intervienen en las fiestas de la comunidad, mientras que las sociedades celebran sus actos en la tarde del domingo. Es decisivo qué las relaciones del párroco con los presidentes de las sociedades sean buenas.

6.2.4 Problemas de comunicación entre los párrocos.

a) *El problema del consensus en el grupo profesional. Elementos comunes y diferencias.*

Al igual que lo que sucedía entre el párroco y la comunidad, el escaso desarrollo de las interacciones entre los párrocos de la región estudiada solo en parte puede referirse a la sobrecarga de funciones, al distanciamiento espacial de las diversas parroquias y a la delimitación de los campos de trabajo. La falta de contacto, frecuente incluso entre los eclesiásticos de la misma parroquia que, en parte, viven bajo el mismo techo y que, en conjunto, junto a las relaciones de aproximación presentan un elevado número de relaciones de distanciamiento (cfr. mi sociograma en *Theorie und Praxis*, ibídem, cap. V.2), apunta a una causa completamente diversa: las barreras de comunicación creadas por la diversidad de actitudes, representaciones, normas, valores, convicciones y sentimientos, como ya lo observábamos entre los párrocos y las comunidades.

... El número de contactos positivos y negativos determinados por factores ideológicos es considerable. El grupo profesional no es tan unitario como piensan los elementos extraños a la representación, las exposiciones oficiales de las concepciones y objetivos teológicos básicos y el sistema que trata de defender los derechos de los párrocos frente a su entorno.

[90] G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, I, París, 1955, pág. 362.

Las diferenciaciones se reflejan en la tendencia a constituir disonancias (intransigencias, diversos aparatos conceptuales, módulos mentales, grados de abstracción, subgrupos, pandillas, secesionismo). Los elementos comunes tienden a establecer homogeneidades (consensus) que caracterizan al grupo profesional en cuanto tal, expresándose en una especie de *esprit de corps*, en ambiciones y representaciones y objetivos básicos comunes. Las diferencias se apoyan en elementos comunes básicos que mantienen la unidad del conjunto y llaman al orden a las fuerzas desintegradoras. Las diferenciaciones y los elementos comunes se dan ya en la orientación unitaria-no unitaria de los párrocos a nivel de la teología escolar y eclesial y en las tareas profesionales comunes aunque diferenciadas según el lugar en que están establecidas las parroquias (ciudad-campo). La misma formación intensa y controlada del Seminario y del Centro, que suele durar unos ocho años[91], da lugar en la mayoría de los párrocos a una elevada interiorización de los sistemas doctrinales teológicos en vigor y a una buena asimilación al clima de los valores religioso-eclesiales.

La causa de las coincidencias y de las diferencias está, en buena parte, en la orientación teológica común o divergente de los distintos párrocos. Dada su enorme «afición a la construcción», la razón teológica no ceja en su esfuerzo de «levantar torres» y de «abatirlas a continuación» «para comprobar la solidez del fundamento de las mismas»[92]. Este construir y este demoler ocurren en forma de empujes generacionales que en parte son simultáneos y en parte sucesivos. De este modo puede observarse en el ámbito teológico toda una serie de grupos con diversas «intenciones básicas generacionales, que adoptan una posición desde el punto de vista de los partidos» («entelequias generacionales»)[93]. Son el «núcleo» de las *unidades generacionales* que, en la «situación generacional» del conjunto de la sociedad, constituyen un «contexto generacional». Estas unidades generacionales «se caracterizan no solo por repre-

[91] M. Leube, *Das Tübinger Stift*, 1954, pág. 385 s. De los que superaron la primera prueba del ministerio teológico de Tubinga de 1953 a 1960 por término medio, aproximadamente el 45 % habían seguido los cursos del Seminario y el 67,5 % estudiaron en el Centro.

[92] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftiger Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. de K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, tomo X, Hamburgo, 1957, pág. 2.

[93-99] K. Mannheim, «Das konservative Denken», en: *Wissenssoziologie. Soziologische Texte*, tomo XXVIII, Berlín y Neuwied, 1964, págs. 547 y 551; 547 s; 546; 547 s.; y 545, 550, 541, 516 ss.

sentar una mera participación de los diversos individuos en los acontecimientos que, aunque vividos en común, sin embargo se presentan en forma diversa, sino por representar una reacción unitaria, una resonancia y una configuración afines de los individuos vinculados a una situación generacional»[94]. Las intenciones fundamentales «actúan» en los «grupos concretos» en cuanto núcleos de dichas unidades generacionales. La «infiltración en tal grupo no consiste simplemente en realizar las valoraciones características de tales grupos, sino en comprender las cosas, los conceptos y los contenidos psíquico-espirituales, respectivamente, en el 'aspecto', el matiz significativo y la forma que tienen en el grupo en cuestión. Vincularse a un grupo significa, además, aceptar personalmente las intenciones de conformación y de configuración que permiten elaborar las impresiones y los acontecimientos nuevos en una dirección previamente determinada en todos sus detalles»[95].

Mannheim señala que «en el marco de un mismo contexto generacional... existen varias unidades generacionales... polarmente opuestas entre sí». Desarrollan «intenciones básicas», «actitudes» y «estratificaciones vivenciales» totalmente diversas. En consecuencia, entre las unidades generacionales «existe» un «malentendido productivo»[96].

Debido a la «aceleración de la dinámica social», aparecen nuevos impulsos que se separan de las «formas vivenciales, mentales y configurativas precedentes», las disuelven o las desbordan en parte, o bien, transformándose por influjo de las mismas, las asumen por absorción[97]. Entonces puede haber procesos contrapuestos, desde el momento en que los nuevos impulsos pueden remitir a intenciones fundamentales anteriores a aquellas de que se han separado. En ciertos casos, «debido a una elasticidad adquirida con la experiencia de la vida, la generación mayor puede presentar en determinadas esferas una mayor capacidad de adaptación que las generaciones medias, que todavía no están en condiciones de renunciar a su primera actitud ante la vida»[98]. Junto a la «simultaneidad» de la vivencia aparece aquí la *no simultaneidad de lo simultáneo*. El mismo tiempo «se comparte únicamente con elementos homogéneos»[99]. Así se llega al hecho de que, en el cambio continuo de las generaciones, elementos de generaciones diversas pertenezcan a la misma unidad generacional.

La construcción y la demolición de los sistemas doctrinales que aparecen en el ámbito de la teología y de la iglesia se realizan en y mediante tales unidades generacionales y los grupos que constituyen el núcleo de las mismas, en todo lo cual puede observarse

la simultaneidad y la no simultaneidad de lo simultáneo. En este punto concreto, en Württemberg, hoy se observan cuatro corrientes teológicas predominantes. 1. El biblicismo de Schlatter, la teología de Kar Heim —que se apoya en aquél— y la teología del orden de Paul Althaus y Emil Brunner. Formaron sobre todo a los párrocos que hoy tienen más de 55 años. 2. La teología de Karl Barth, que influyó sobre todo en la generación comprendida entre los 45 y los 65 años. 3. La teología de Friedrich Gogarten y de Rudolf Bultmann, orientada en el sentido de la filosofía existencial de Heidegger. Influye en los párrocos de edad comprendida entre los 35 y 45 años. 4. En la generación siguiente puede señalarse la influencia de la nueva teología universitaria: la teología de los discípulos de Bultmann (Käsemann) que operan con métodos fundamentalmente no dogmáticos, de tipo científico-filosófico, y que pretenden separarse de su maestro; las escuelas dogmático-filosóficas que siguen las direcciones más diversas, siguiendo a Hegel (Marsch, Pannenberg), a Bloch (Moltmann), a Kierkegaard (Logstrup) o la antropología filosófica y la filosofía del lenguaje (Fuchs). Están también las teologías dogmático-kerigmáticas que quieren ser «no-filosóficas» y que se apoyan en Barth (Diem) o en Bonhoeffer (Ebeling). Significativamente, los teólogos de Württemberg presentan pocas huellas de la influencia de la teología de Tillich, debido desde luego al recubrimiento del pensamiento teológico por una teología dialéctica intensamente penetrada de sentimiento antifilosófico. A pesar de los intensos caracteres generacionales, en cada unidad generacional aparecen representantes de grupos de diversa edad.

Otro problema distinto es el relativo a la medida en que los sistemas doctrinales y los valores en ellos implicados fueron sometidos a una elaboración real y no solo «percibidos» a un nivel meramente inconsciente, es decir, aceptados externamente[100]. En el desarrollo y en la interiorización de las actitudes teológicas intervienen conjuntamente factores subjetivos y colectivos. Pueden observarse la libertad y el compromiso, la identificación y la desviación. Se dan conjuntamente la identificación inconsciente y la consciente, las variaciones individuales, la adaptación (participación) externa junto con un distanciamiento interno, la integración paulatina en una función predeterminada junto con la modificación simultánea de la actitud, finalmente la no conformidad con protesta latente y con protesta pública.

[100] E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 25 ed., Heidelberg, 1957, página 224 s.

Las diferencias de concepción, de formación escolar y de líneas de pensamiento que se excluyen recíprocamente surgen por el mero hecho de poder escoger en un momento dado entre varios sistemas doctrinales más o menos reconocidos por la iglesia, facilitados por los responsables de la enseñanza, que mantienen diversas vinculaciones y que, en ocasiones, poseen rasgos carismáticos. Estos profesores de teología funcionan como autoridades explícitas *(significant personalities)* que, con su pretensión de verdad en la actitud polémica adoptada en la controversia teológica, exigen el reconocimiento exclusivo de sus sistemas doctrinales. Como ya se dijo, el carácter exclusivista de las opiniones doctrinales teológicas se da no solo en relación con las opiniones doctrinales de los otros grupos religiosos, cuasirreligiosos o seculares, sino también en relación con las teorías divergentes dentro del propio grupo. Quien se cree en posesión de la verdad, por la seriedad del asunto aceptará la polémica incluso cuando, por no haber un sistema común de referencias, no comprenda las otras opiniones doctrinales; en caso contrario, pondría en manos del error la *pura doctrina* que él cree defender. Puesto que las cosas están impulsadas por el fervor, la identificación con una opinión doctrinal excluye la identificación con otra. Desde este momento se cierra la posibilidad de analizar más detenidamente las opiniones doctrinales opuestas. Nuestras observaciones nos indicaron que las orientaciones doctrinales eran profundamente unilineales.

Además del influjo de las distintas escuelas teológicas está el de los grupos religiosos militantes que, con sus módulos mentales ya formados y con su clima axiológico emocionalmente cargado, muchas veces ejercen un atractivo fascinante sobre los jóvenes teólogos. Son muchos los estudiantes de teología que se dedicaron a dicha disciplina por la influencia de tales grupos. Llevan consigo, en parte, las aversiones y antipatías que estos grupos cultivan contra la teología universitaria en general y contra determinados sistemas doctrinales teológicos (así, por ejemplo, los pietistas pronunciándose contra la escuela de Bultmann).

Además de los sistemas doctrinales y concepciones teológico-eclesiales y además de los sistemas de pensamiento y de valor de los grupos religiosos, hoy está el influjo no menor de las representaciones y convicciones filosóficas (filosofía del yo-tú, filosofía existencial, Hegel, Marx), filosófico-sociales y filosófico-culturales (Bloch, Toynbee, Freyer, etc.) y cuasirreligiosas políticas (pacifistas, neomarxistas).

A pesar de todas las diferencias, entre los párrocos de Würt-

temberg es muy elevada la formación de ideas, valores, actitudes, posturas y modos de conducta de carácter colectivo. El clima de pensamiento y de valor es explícitamente de tipo cosmovisional e ideológico-místico. A través de una serie de modificaciones, los más diversos módulos de pensamiento filosófico, escogidos hasta cierto punto arbitraria y parcialmente, son elevados a la categoría de teología. En esta situación, con sus numerosas diferencias, que, debido a la falta de un sistema común de referencias, se dan simultáneas y libremente, el saber específico y las formas de saber predominantes en el ámbito teológico-eclesial obtienen su carácter peculiar.

b) *Identificación, objetivación y fijación ideológica.*

La identificación llega a su punto culminante cuando, tras el proceso de interiorización, se objetivan las concepciones y propósitos. Basándose en Simmel, Coser entiende por objetivación *(objectification)* la transformación de los intereses, actitudes, objetivos y concepciones de carácter personal y subjetivo —por tanto, también la transformación de las opiniones doctrinales correspondientes— que pasan del plano personal al plano supraindividual y objetivo del grupo[101]. Los intereses personales son trascendidos por la finalidad colectiva. «En esta transformación el individuo no solo convierte al grupo en una parte de sí mismo, sino que se convierte a sí mismo en una parte del grupo, renunciando a sus pretensiones personales en favor del grupo». El individuo ya no lucha por sí mismo, sino por un objetivo suprapersonal mayor. Con esto el objeto de la lucha adquiere una «cualidad impersonal y objetiva»[102]. La discusión se extrema, porque están en juego objetivos, verdades, ideas y representaciones absolutos[103].

El individuo, que interviene en el conflicto supraindividual, actúa ahora como «representante del grupo o de las ideas»[104] y, en consecuencia, se vuelve más intransigente. «La moderación, que se permite y es deseable en el plano personal, en este plano de la representación de los intereses del grupo pronto resulta inadmisible»[105]. Cuando las identificaciones se producen bajo esta forma de objetivación, preferimos hablar de fijaciones ideológicas.

Debido al carácter *extrateorético* de las concepciones teológicas centrales, los párrocos incurren con cierta frecuencia en fijaciones ideológicas, en una absolutización de su estructura aspectual. Ahora bien, el carácter extrateorético de las concepciones teológicas centrales no significa su ideologización total ni tampoco la ideologiza-

[101-105] Coser, *ibídem*, págs. 111-119.

ción total del estamento de los párrocos. Pero la imposibilidad de verificar los juicios teológicos sobre Dios y el mundo, basados en axiomas metafísicos, las *relaciones vitales* (el «engagement» vital, el interés, la interiorización y la identificación) de los teólogos frente a los mismos y la tendencia a la unidad, acercan la teología a las *proximidades de la ideología*[106]. Como consecuencia de esta unidad, los módulos del pensamiento teológico no solo comprenden representaciones básicas específicamente teológicas, sino que desde aquí proyectan una imagen del hombre, de la sociedad y del mundo. La interiorización de este complejo global de concepciones constituye, junto con el horizonte experiencial, lo que en otra ocasión llamábamos *cuadro profesional* del párroco[107].

Este cuadro profesional determina la actitud y la conducta profesionales y, por tanto, la interacción, la comunicación y la cooperación —por lo menos hasta cierto punto—. Las tendencias homogéneas de pensamiento dan lugar a comunicaciones, mientras que cuando las tendencias son contrarias surgen las barreras de comunicación. La polémica agrupa a los interlocutores homogéneos, como lo refleja una línea divisoria precisa trazada entre los antagonistas. En la circunstancia por nosotros estudiada, encontramos una rotura casi total de las comunicaciones entre los párrocos de los grupos pietistas y los párrocos que, en plan militante, defendían la teología de Barth y la teología de Bultmann. La unidad de los módulos de pensamiento y de las absolutizaciones correspondientes determinaba necesariamente la sanción de los interlocutores heterogéneos. Cuanto mayor es la identificación, tanto más desarrollados están los mecanismos de sanción, con frecuencia en forma de descalificaciones, como sucedía, por ejemplo, en el caso citado de los párrocos «intelectuales» frente a los pietistas.

Parece imposible una aproximación de las diversas posiciones. Requeriría una labor de identificación con las opiniones doctrinales. Para obtener una comunicación las partes heterogéneas deben esforzarse constantemente por tomar conciencia —y hacer que también la tenga el otro— de que el interlocutor «por su misma estructura

[106] Th. Geiger, «Ideologie», en: *Handwörterbuch der Sozialwissensschaften*, tomo V, 1956, pág. 183 s.

[107] G. Bormann, «Studien zu Berufsbild und Berufswirklichkeit evangelischer Pfarrer in Württemberg. I: Die Herkunft der Pfarrer, ein geschichtlich-statistischer Überblick von 1700-1965», en: *Social Compass, Revue Internationale des Etudes Socio-Religieuses*, año 13 (1966), H. Z., pág. 115 ss. III: «Tendenzen der Berufseinstellung und des Berufsverhaltens», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo IV, Colonia y Opladen, 1968, págs. 159 y 163.

espiritual es distinto en cuanto totalidad», «aclarando el malentendido previo mediante una interpelación retrospectiva consecuente que llegue hasta las diferencias fundamentales»[108]. Esta interpelación retrospectiva, en el sentido de Mannheim, se prolongaría en una *particularización* del «ámbito de visión de validez» de las concepciones personales, es decir, en una «limitación de validez de los enunciados (que en principio son absolutos)», en un distanciamiento de las concepciones y relaciones vitales propias. El acto sociologicocientífico de la particularización y del distanciamiento tropieza con límites muy estrictos en el ámbito de la concepción del mundo. El sujeto de las concepciones teológicas es totalmente incapaz de analizarlas y modificarlas a nivel de la sociología del saber no solo por el carácter no-empírico y extrateorético de los enunciados teológicos que impiden su verificación científica, sino también por su carga emocional y en última instancia por su carácter *existencial*, es decir, constitutivo de una «existencia» personal y «teológica» con sentido («esclarecimiento de la existencia»). Las modificaciones solo son posibles en el sistema del pensamiento; un ataque directo al sistema afectaría no solo a las actitudes, las representaciones y las convicciones, sino también a la existencia misma de lo atacado. La declaración de nulidad, por ejemplo, de una experiencia específicamente religiosa, base de toda una existencia personal y profesional y de los módulos de pensamiento teológico consiguientes, representaría para la persona en cuestión al menos una conmoción y una transformación internas graves y, si no llegan a hacerlo imposible, dificultan notablemente el ejercicio profesional. La escisión entre la actitud interna y la labor profesional en eclesiásticos que, por una modificación de la estructura de su motivación, han relativizado y particularizado su interpretación del mundo, constituye —según la declaración de dichos eclesiásticos— un lastre pesado. La lucha, muchas veces inconsciente, por la conservación de la imagen del mundo y de las convicciones teológico-religiosas, es una lucha por la conservación de la existencia.

c) *Diverso grado de fijación ideológica en los párrocos encuestados; posibles causas y efectos.*

El grado de fijación ideológica es diverso. No en todas partes aparece el «engagement». La tolerancia puede ser muy amplia cuando los intereses teológicos y los momentos emocionales están poco desarrollados, cuando el peso de la vida y del trabajo se apoya

[108] Mannheim, *Wissenssoziologie*, pág. 665.

más en el ámbito de la práctica o cuando frente al principio del exclusivismo absoluto se impone el «principio del exclusivismo condicionado» en el sentido de un concepto no «particularista», sino «universal» de la «automanifestación de Dios»[109]. La tolerancia y la intolerancia se extienden, en parte, por todo el campo de la realidad social y, en parte, por reductos muy escasos. De ahí la profunda diversificación de los ámbitos en que es posible la discusión. En general, en el ámbito de las concepciones teológicas centrales se está «engagée», y la discusión suele ser imposible. No es solo la identificación con las representaciones fundamentales, sino también el «deseo teológico» y la «responsabilidad», desde el punto de vista del *pure docetur*, los que reclaman una actitud de intransigencia. Por otra parte, en este «engagement» que desborda el ámbito central no están excluidas las interacciones y las comunicaciones. Se observa que los párrocos han aprendido a hacerse respetar por sus antagonistas, a pesar de todas las diferencias fundamentales, y a hacerse valorar como hombres, aproximándose al menos en ciertos puntos. Se da también el caso de que en una reunión los párrocos se comprometen a no tocar temas «candentes» o «delicados». De esta forma, se crea una especie de zona neutral donde es posible la comunicación recíproca.

Tratamos de determinar el diverso grado de fijación ideológica dialogando en torno a los problemas que afectan a la persona y a la estructura de la personalidad del párroco, a la elección de la profesión (motivos), a la estructura de la carrera (espectro de orientación), a las experiencias profesionales y al contexto de estos cuatro componentes (modificaciones de motivación y de actitud). Asimismo, dialogamos sobre cuestiones relativas a la naturaleza de la vinculación a sistemas doctrinales teológicos y extrateológicos, a la adhesión a grupos religiosos y seculares, al alcance de las funciones profesionales, a la concepción de la profesión (lugar teológico, ethos profesional, etc.) y a la imagen del hombre, de la sociedad y del mundo.

Se comprobó que aproximadamente el 14 % de los 105 párrocos encuestados eran miembros activos de grupos religiosos dinámicos y militantes. El 17 % estaba plenamente identificado con determinadas escuelas teológicas y con sus sistemas doctrinales. En ambos casos existía una interiorización profunda entendida como objetivación, aliada a una propagación de las normas, los valores y los

[109] Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, pág. 66 s.

objetivos: principio del exclusivismo absoluto (intolerancia muy elevada).

Un 19 % de párrocos simpatizaban con los grupos religiosos o se incluían en determinadas escuelas teológicas, aunque no practicaban la propagación y su identificación era solo parcial. El principio del exclusivismo absoluto se restringía a ciertas representaciones teológicas fundamentales de carácter central (theologumena). En esta tolerancia condicionada, el espectro de orientación era también unilineal.

El 36 % de los párrocos no estaba adscrito directamente a ningún grupo religioso ni a ninguna escuela teológica. Se rechazaban claramente los grupos religiosos. En cuanto a las escuelas teológicas y a sus sistemas doctrinales, participaban en ellas dentro de la unidad generacional, muchas veces en la situación en que se encontraban al concluir sus estudios. Unos se inclinaban por una escuela y otros por otra, en una actitud de profunda tolerancia frente a los diversos sistemas doctrinales teológicos y de distanciamiento frente a las concepciones y agrupaciones religiosas de carácter extraeclesial. El espectro de orientación era fundamentalmente teológico, pero no unilineal.

El 7 % de los párrocos se caracterizaba por su gran autonomía de pensamiento. Su espectro de orientación era muy amplio, en buena parte extrateológico. Las actitudes presentaban desviaciones frecuentes no solo del pensamiento teológico dado, sino también de la confesión de la iglesia, y se distribuían en módulos mentales religiosos, filosóficos, antropológicos, psicológicos y sociales que, en todo caso, sufrían una reducción teológica. Existía el principio de la tolerancia profunda, incluso frente a representaciones religiosas no cristianas o religiososeculares.

Otro 7 % de párrocos no presentaba un perfil neto. Su actitud reflejaba escasas influencias teológicas o extrateológicas. Tampoco se daba un compromiso con la tradición. Ni el estudio ni el grupo profesional ni la comunidad supusieron impresiones duraderas. Los intereses estaban del lado de la práctica. Con todo, dada su capacidad para la inmediatez, estos clérigos eran excelentes párrocos de comunidad.

El problema de las causas de la diferencia y del diverso grado de identificación penetra en terrenos de la fenomenología y de la psicología religiosas. Según nuestras observaciones, se imponía la impresión no solo de que la actitud religiosa es específicamente subjetiva, sino también de que, teniendo en cuenta la estructura de la personalidad, los grupos religiosos y los sistemas doctrinales

atraen con intensidad diversa a cada uno de los eclesiásticos. También entre los párrocos pueden observarse los *tipos fundamentales ideales de individualidad* analizados por Spranger[110]. Las diferencias se deben a los intereses y a la adhesión a grupos determinados de carácter más teorizante, más social, más practicista o más constructivo. Es natural que el hombre *teorético*, el *estético*, el *social* y el *religioso* —por nombrar solo algunos de estos tipos fundamentales ideales— difieran en sus vinculaciones espirituales y en sus intenciones profesionales. En ciertos casos se comprobó que en determinadas circunstancias los párrocos se completaban perfectamente. No obstante, debido al recubrimiento ideológico del mundo vital y laboral, el camino hacia la integración es muy difícil y largo.

Las diferenciaciones ideológicas repercuten inevitablemente en la labor comunitaria de los párrocos (cooperación) y en la vida eclesial de la comunidad. Así, toda una serie de párrocos se negaba, por diferencias de actitud, a que sus colegas vecinos ocupasen su propio púlpito (en casos de enfermedad, en suplencias por vacaciones), arguyendo que la comunidad podría «volverse insípida desde el punto de vista teológico». Cuando el hecho se producía era porque no había más remedio. En las comunidades urbanas la casa parroquial, el púlpito y el trabajo con la comunidad los comparten individuos ideológicamente heterogéneos. En este caso se llega a una distribución perfecta del trabajo y a una coexistencia inevitable dentro de una disciplina propia del estamento. En un caso pudimos comprobar que, a causa de la diversidad de actitudes, no existía ninguna interacción entre tres eclesiásticos que residían en el mismo edificio; en un segundo caso comprobamos la desorientación radical de un párroco respecto de acontecimientos de la comunidad acaecidos en el campo de trabajo del otro eclesiástico. En un tercer caso podía observarse una fuerte tendencia hacia una «segregación» en comunidades personales. Según las declaraciones de los párrocos, no solo se habían formado dos comunidades diversas centradas en torno al servicio religioso, sino también dos grupos de núcleos comunitarios centrados en torno a cada párroco, cada uno con su propia disposición teológico-ideológica. Los distanciamientos recíprocos llegaron hasta el extremo de aparecer facciones claras con la amenaza de una desintegración de la comunidad eclesial. Los comienzos de la misma se reflejaban en el hecho de que el párroco eludía conscientemente la asistencia a los actos organizados por el otro. En este caso la interacción y la comunicación tenían lugar

[110] E. Spranger, *Lebensformen*, 8.ª ed., Tubinga, 1950, pág. 121 s.

escuchando un eclesiástico las cintas magnetofónicas —«amablemente prestadas»— de los actos organizados por el otro.

En este campo de tensiones ideológicas, la posición del Decano es extraordinariamente difícil. Todas las tareas rectoras presuponen un aparato de comunicaciones hasta cierto punto intacto. En el declive ideológico, una de las tareas fundamentales consiste en impedir una ruptura del consensus *(breakdown of consensus)* derribando las barreras de comunicación, mediando entre los oponentes y poniendo de relieve los elementos comunes *(common element)*. Sin embargo, subsiste el problema de que el Decano no está fuera del aparato de comunicación, sino que está implicado en los conflictos ideológicamente condicionados. Y esto incluso cuando el Decano se esfuerza por mantenerse al margen, en la medida de lo posible, de todas las identificaciones...

A la vista de las barreras de comunicación señaladas, la organización eclesial correspondiente al modelo pastoral básico, con sus circunscripciones parroquiales estrictas, parece un filtro ideológico que recoge y absorbe conflictos. Como los clérigos ideológicamente fijados desarrollan por lo general prácticas comunitarias especiales e imponen su estilo a la comunidad (misión, ideas reformistas), el imperativo de la cooperación se convierte en una fuente permanente de conflictos; la discusión de los métodos de trabajo terminaría en polémicas ideológicas. En estos casos, en las ciudades suele darse un repliegue a la circunscripción eclesiástica y a los diversos campos de trabajo (juventudes, etc.). La distribución del trabajo no obedece a consideraciones teológicas, sino axiológicas.

Se impone la pregunta de cómo es posible llegar a integraciones en esta pendiente hacia los antagonismos ideológicos y hacia las barreras de comunicación —empleando la expresión de Coser, preguntaríamos por el *unifying element*—[111]. Uno de los elementos integradores más fuertes es, como ya se dijo, el mismo grupo profesional con su ideología —que extrema las diferencias—, sus concepciones y sus objetivos básicos. De todos modos, en todos estos antagonismos siempre es posible la referencia a objetivos fundamentales comunes, no definidos más estrictamente, «generalizados», desde los cuales es posible la colaboración a pesar de todos los rechazos. Como se insistía constantemente en las conversaciones con los párrocos de Württemberg, la larga *communio vitae* en los seminarios y en el centro de Tubinga crearon algo así como un *esprit de corps*.

[111] Coser, *ibidem*, pág. 117.

Además, el roce constante, iniciado relativamente pronto, con factores ideológicos impulsó a los jóvenes teólogos a desarrollar determinadas formas de conducta en el enfrentamiento con las actitudes, las normas, las convicciones, los sistemas doctrinales, los ensayos de adoctrinamiento y las conversiones. La práctica en este campo, intensificada por la restricción progresiva a la actividad expresiva, ha conducido, probablemente, a un estilo de trato y de vida que se observa sobre todo en los teólogos jóvenes, estilo que convierte la discusión ideológica («el teologizar», «el polemizar», «el problematizar») es un elixir vital cotidiano, y subrepticiamente transforma el elemento negativo y creador de las barreras de comunicación en una fuerza de integración. En estas discusiones, por lo general suelen observarse las reglas secretas del juego. La polémica solo puede darse en el espacio reservado para estos fines y se evitan las descalificaciones públicas.

6.2.5 Solución teórica de los problemas de comunicación.

Las disquisiciones en torno a los problemas de comunicación que surgen entre los párrocos y comunidades en el estamento eclesiástico demuestran la elevada proporción de las barreras de comunicación existentes en la iglesia, condicionadas por el carácter expresivo explícito de sus comunicaciones que siempre buscan la consolidación o la modificación de las actitudes, las representaciones, los valores, las normas y los sentimientos. Junto a la incongruencia de los sistemas de referencia de la comprensión y de la valoración se comprobó que el revestimiento emocional de las comunicaciones daba origen a las barreras de comunicación. El carácter complejo de la religiosidad, su subjetivismo y su pluralismo, el carácter libre e intercambiable de los diversos elementos de una vista del mundo, la tendencia a la disensión —aunque solo sea en forma de libertad religiosa— hacen que la eliminación de estas disonancias resulte imposible. Vimos ya que, por su misma posición, el párroco se encuentra implicado —y al mismo tiempo aislado— en los conflictos de su comunidad dados con la disposición difusa relativa a la concepción del mundo; vimos también que con sus propósitos persuasivos provoca, en ciertas circunstancias, convicciones de sentido contrario, haciendo problemática la comunicación. La actitud de muchos párrocos frente a sus interlocutores, su imagen del hombre, sus estereotipaciones, demostraban los efectos de la interpretación dicotómica del mundo, que, ante todo, consolida la absolutización de su estructura aspectual. El carácter exclusivista de las concepciones teológicas y las relaciones vitales y existenciales del teólogo frente a sus convicciones teológicas se manifiestan con más claridad en los problemas de comunicación de los eclesiásticos entre sí.

Los problemas de comunicación entre la iglesia y el mundo se justifican desde la ontología dicotómica teológica y desde la relación distanciada-solidaria de la iglesia con el mundo, resultante de la misma. El problema del pluralismo y del subjetivismo de las representaciones religiosas en el interior de la iglesia se resuelve teóricamente con la doctrina del ministerio espiritual y de la objetividad de la palabra.

La teoría del ministerio eclesial en cuanto ministerio instaurado por Dios, y la teoría, vinculada a la anterior, del «instrumento»-«medio» («el ministerio como medio de que se sirve el Espíritu Santo para despertar, fortalecer y conservar la fe»)[112] garantizan la necesaria objetividad de la proclamación. «*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*»[113]. Esta cita de los postulados de la Reforma asigna un papel secundario al diálogo pastoral en cuanto diálogo en que se abre la subjetividad. Transformando en ministerio parroquial el ministerio espiritual, a base de hacer que lo desempeñe un grupo profesional culto, se garantiza al mismo tiempo una unidad relativa de doctrina. La parroquia, en cuanto puesto extremo eclesial «objetivado» y «oficial», situado entre los miembros superiores y los inferiores, es decir, entre la iglesia y el mundo, entre los colaboradores de la iglesia, los subgrupos y el entorno, cumple la función de salvar las barreras de comunicación. Así, es posible la comunicación sin sistemas comunes de referencia, sin consensus, por debajo del plano de las representaciones, de los valores y de las ideas, sobre la base de vías funcionales ya trazadas.

La solución real del problema de la subjetivación religiosa está en el repliegue a la trascendencia, a la «realidad de Dios», a partir de la cual el ministerio y la doctrina son objetivamente válidos. «La fe significa...: la apertura de la subjetividad humana *por* la objetividad del Él divino y *para* esta objetividad, y, en esta apertura suya, la fundamentación y determinación nuevas de la subjetividad

112 S. Grundmann, *Der lutherische Weltbund*, Colonia y Graz, 1957, pág. 87.

113 «Die Augsburgische Konfession VII. De ecclesia», en: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2.ª ed. revisada, Gotinga, 1952, pág. 61.

humana»[114]. Entonces actúa la misma «proclamación» divina («acontecimiento»), a través de la cual «se realiza el hombre y se esclarece nuestra realidad»[115].

Cabe preguntarse en qué medida se resuelve y no se elude el problema del consensus mediante la potenciación y actualización trascendentes, y el problema de la comprensión, mediante el desplazamiento al problema de la participación, realizada por Dios, en el conocimiento divino. Esta fundamentación de la objetividad tiene la ventaja de poder renunciar a la solución natural de los problemas de comunicación, de dejar intacta la organización y de prolongar los esfuerzos de intelectualización y de adoctrinamiento. Pero para una iglesia que, en cuanto «iglesia de predicación» e «iglesia de doctrina», tanta importancia da al funcionamiento de la comunicación expresiva (transmisión y elaboración de los contenidos de la comprensión) y que, con este fin, ha creado una función específicamente comunicativa (proclamación, instrucción), la renuncia a la comunicación por lo menos con la mayor parte de sus miembros es un problema expresamente de finalidad. Resulta problemática la realización de las representaciones finalistas: proclamación eficaz y constitución de la comunidad. Probablemente, no sería una solución real abandonarse a una «realidad de Dios que irrumpe, interrumpiéndolo, en el contexto de la realidad». El problema de la comunicación es, simplemente, el problema de la iglesia. No está claro que organizar la iglesia según el modelo pastoral fundamental contribuya a resolverlo.

El modo con que, en la práctica, la iglesia resuelve sus problemas de comunicación, viene ya dado en su teoría. En el párrafo que estudia la regulación de las comunicaciones (véase el capítulo VI del libro *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation*, ibídem, que ha servido de base a este ensayo) se expone detenidamente la influencia de la teoría sobre la praxis de la organización eclesial.

6.3. Franz-Xaver Kaufmann: Determinación y medida de la eclesialidad en la República Federal Alemana.

REFERENCIA: J. Matthes (ed.) y otros, *Beiträge zur religionssoziologische Forschung. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie,* tomo 4, Westdeutscher Verlag, Colonia y Opladen, 1968.

114 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 2 tomos, Zollikon-Zürich, 1948, página 13.

115 Ebeling, *Wort und Glaube*, pág. 196 y 200.

En un resumen recientemente publicado se recogen más de cien escalas diversas que pretenden reducir a medidas el fenómeno de la «religiosidad» o algunos de sus aspectos[1]. Dado que los editores se tomaron la molestia no solo de describir estos instrumentos de medida, sino también de recopilar los datos disponibles para examinar la validez y la fiabilidad de los mismos, el resumen de que hablamos autoriza la afirmación de que en el campo de la medición de las actitudes religiosas y afines se han hecho muchos ensayos, pero no se puede contar con instrumentos de medida cuya utilidad práctica se haya comprobado a través de repetidas experiencias y cuyo contenido religiosocientífico y sociocientífico esté perfectamente definido. Además, la mayoría de dichas escalas pertenecen al área lingüística inglesa o francesa. En alemán, incluso fuera de la sociología religiosa, se han hecho pocas experiencias con un número suficientemente elevado de datos sobre los métodos de medición de la actitud. Por esto, y porque desde hace mucho tiempo los sociólogos de la religión vienen observando que los índices tradicionales, aplicados sobre todo a las autoridades eclesiásticas para medir la «eclesialidad» o la «religiosidad» son insuficientes, en las páginas que siguen informaremos con detalle del desarrollo de una escala unidimensional que se ha acreditado con dos encuestas de largo alcance y de la que puede suponerse que es la indicada para la comparación operacionalizada de la intensidad de la actitud religiosa en regiones alemanas confesionalmente mixtas.

Después de algunas observaciones sobre el problema de la operacionalización de la «eclesialidad» (I), expondremos el desarrollo del instrumento de medida (II) y discutiremos el valor que puede concederse a sus conclusiones (III). A continuación lo aplicaremos para investigar relaciones específicamente confesionales y verificar la hipótesis de la deseclesialización (IV).

1.

Las reflexiones y datos que siguen sobre la eclesialidad en la República Federal Alemana se limitan desde el principio al aspecto de la «eclesialidad», al que puede llegarse observando o encuestando a los individuos. En este contexto no podemos analizar la significación teológica, sociológica o política de la «eclesialidad»

1 «Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität». Informe número 42 del Departamento de Investigación Social de la Iglesia del Instituto Social de la Diócesis de Essen. Edición pro manuscripto, Essen, 1966.

empíricamente mensurable respecto de los individuos que se declaran miembros de una determinada comunidad religiosa. No obstante, es preciso referirse a la poco clara significación del problema y formular con alguna mayor precisión el contenido del mismo desde la perspectiva de la posibilidad establecida a nivel de la sociología y de la técnica de investigación.

Ante todo, la «eclesialidad» es un concepto precientífico. Su utilización en un contexto científico presupone una definición. En el caso ideal de una ciencia empírica, esta definición debe ser válida en un sistema teórico y operable en un sistema técnico de medida. Es claro que solo puede hablarse rigurosamente de «religiosidad», «eclesialidad» o fenómenos similares cuando está perfectamente definido el cuadro de referencia en que se aplican estos conceptos y cuando se dispone de instrumentos idóneos desde el punto de vista de la técnica de medida que efectivamente midan lo que en el cuadro de referencia se designa con los términos de «religiosidad» o de «eclesialidad». En la metodología de la investigación social empírica el problema de la idoneidad técnica de medida se estudia bajo el concepto de «fiabilidad» y el de la conformidad con un determinado sistema de referencia bajo el concepto de «validez»[2]. Mientras que la fiabilidad de los métodos de medida es un problema metodológico inmanente al sistema y, por tanto, los criterios de fiabilidad de los procedimientos concretos de medida, si no son indiscutibles, por lo menos se definen de un modo profundamente objetivo, el estudio del problema de la validez de un procedimiento de medida exclusivamente desde la perspectiva metodológica es muy incompleto. Lo que un instrumento de medida mide, solo incompletamente puede deducirse del instrumento mismo.

Por lo general, en el problema del valor declarativo de un instrumento de medida suele ser suficiente el propósito declarado del investigador de reducirse, observando bien las cosas, en no pocas ocasiones al concepto precientífico subjetivo de su objeto: la eclesialidad, la religiosidad o lo que se trate de medir es lo que el investigador entiende por tal[3]. Mientras las exigencias no sean excesivas

[2] «Por fiabilidad *(reliability)* se entiende en general la estabilidad de un resultado a lo largo de sucesivas mediciones... A su vez la validez *(validity)* es la propiedad de una conclusión de reproducir lo que al interpretarla se cree que reproduce.» (Erwin K. Scheuch, «Das Interview in der Sozialforschung», en: *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, ed. por René König, con la colaboración de Heinz Mauss, tomo I, Stuttgart, 1962, pág. 173.)

[3] A esto puede reducirse la misma representación guttmaniana de un «colectivo de significación» *(universe of content)* que debe aprehenderse por la serie de enunciados (ítems) previa a la escalación. Cfr. E. K. Scheuch, *Skalierungsverfahren in der Sozialforschung*, *ibídem*, pág. 360 ss.

la realidad social de tales ensayos sociocientíficos de investigación suele adaptarse perfectamente a aspectos particulares concretos.

Una segunda vía, más próxima a nuestro tema, para verificar la validez de un instrumento de medida, recurre a un cuadro institucional de referencia: la religiosidad o la eclesialidad son lo que las instituciones de la iglesia entienden por tal basándose en su doctrina o en su praxis regulada por normas. Este procedimiento conduce a una maraña de hipótesis casi siempre irreflejas, pues los paradigmas institucionales no son claros ni desde una perspectiva interior a la institución ni desde una perspectiva exterior a la misma y, además, ambas perspectivas los diversifican en relación con el mismo contenido[4]. Un tercer camino, el camino real del análisis científico, debería partir de un sistema teórico de referencia, sobre el que domina una coincidencia profunda en el ámbito de una especialidad, tratando de operacionalizar los aspectos de los fenómenos empíricos de forma que, en la medida de lo posible, coincidieran con los conceptos establecidos en el marco teórico de referencia. Sin embargo, todavía no se han investigado desde un punto de vista sistemático los presupuestos que permiten recorrer este camino real, siempre postulado, pero raramente transitado en las ciencias sociales.

Aludiremos todavía a un aspecto del problema que, en general, suele pasar desapercibido. En la medida en que los «hechos» son resultado de encuestas y no de observaciones directas de la conducta —este es el caso general de la investigación empírica social—, el proceso de la investigación utiliza el lenguaje cotidiano. Entonces surge el problema no solo de la «traducción» del lenguaje de la técnica de medida al lenguaje del marco teórico de referencia y viceversa, sino que, además, debe tenerse en cuenta un tercer plano de lenguaje, a saber, el lenguaje cotidiano. Ahora bien, el investigador no puede manejar este lenguaje sin comprometer la fiabilidad y validez de sus resultados. En nuestras investigaciones tuvimos la experiencia de que ítems espontáneamente formulados por no científicos en reuniones de grupo, reflejaban normalmente una selectividad empírica superior a la que la mayoría conseguía en su mesa de trabajo.

[4] Así, por ejemplo, Gerhard Lenski distingue en la tradición judeocristiana siete «orientaciones religiosas» que en diversa medida y en diferentes momentos aparecen en las confesiones como representaciones susceptibles de crear una imagen directiva. Cfr. *The Religious Factor*, Garden City, Nueva York, 2.ª ed., 1963, pág. 24.

Ahora bien, desde el punto de vista de los contenidos religiosos el lenguaje cotidiano no es de ningún modo unitario. No solo se distinguen por sus afirmaciones sobre cuestiones de religión los miembros de diferentes comunidades religiosas. Debe tenerse en cuenta, además, que el lenguaje de los teólogos no es ni el de los párrocos ni el de los fieles, y que hoy en no pocas ocasiones el lenguaje de los párrocos se aparta del de los fieles. Teniendo en cuenta esta situación, se comprenden muchas de las dificultades que surgen en relación con la determinación empírica de los fenómenos religiosos[5].

El lenguaje cotidiano interfiere frecuentemente la terminología sociocientífica de un segundo modo; en cuanto que para designar sus conceptos utiliza palabras del lenguaje común con valor apelativo emocional, no le queda ningún recurso a la torre de marfil de la «libertad axiológica»: «Desde el momento en que prácticamente resulta inevitable la extrapolación de los conceptos definidos con sentido instrumental a los conceptos usuales de tipo convencional, la investigación es culpable de la impureza que trataba de eliminar con sus definiciones»[6]. No obstante, es indudable que, en una sociedad en que todavía pueden estudiarse los fenómenos religiosos en general, existe un interés extracientífico por definir dichos fenómenos. Entonces la teoría sociocientífica se encuentra ante la alternativa de atenerse totalmente a los conceptos del lenguaje común, replegándose a un mundo de construcciones conceptuales inconsecuentes, o bien aceptar el riesgo de una reconstrucción y, por tanto, de una posible modificación de las realidades de la mentalidad en general que constituyen el objeto de su experiencia. Pero entonces la formación de conceptos no puede ser arbitraria y tiene que justificarse ante los conceptos del lenguaje cotidiano que, sin embargo, casi siempre solo aparentemente son unívocos.

[5] Esto se aplica de un modo especial a todos los ensayos de analizar la «ortodoxia» de los fieles de una comunidad religiosa mediante proposiciones de fe formuladas en forma de problemas de opinión. Lenski utiliza fórmulas del lenguaje de la predicación, no del lenguaje teológico. A su vez una encuesta representativa realizada en la República Federal Alemana, recientemente publicada en forma abreviada, utiliza conceptos teológicos tales como «pecado original», «infalibilidad», etc. Entonces la ortodoxia —si es que ya no la «fe»— aparece como problema de formación. Cfr. «Was glauben die Deutschen?», en: *Der Spiegel*, año 21, núm. 52, Hamburgo, 18 de diciembre de 1967, pág. 38 ss.

[6] Theodor W. Adorno, *Soziologie und empirische Forschung*. Reimpresión en: E. Topitsch (ed.), *Logik der Wissenschaften. NWB*, tomo 6, Colonia y Berlin, 1965, pág. 515.

El problema de la validez de los instrumentos de medida que permiten medir ciertas propiedades como la «religiosidad» y la «eclesialidad», se pierde entonces, rigurosamente hablando, en un círculo hermenéutico desde el cual, según parece, los técnicos de la investigación no tardan en encontrar una salida. Invocando la «provisionalidad» o los «valores de una primera aproximación», llegan a conclusiones que pasan por ser conclusiones sobre los fenómenos en cuestión. Por esto nada tiene de extraño que hasta hoy solo haya podido imponerse *un* criterio para determinar empíricamente la «eclesialidad» o la «religiosidad» en el círculo cultural judío-cristiano: el índice de asistencia a los actos del culto. Este criterio permite, por una parte, la observación directa y, por otra, es fácil hacerlo objeto de una encuesta; tiene un sentido institucional definido y en su manipulación formal es relativamente claro. En la medida en que definiciones del tipo de «quien en un periodo de tiempo t asiste al menos n veces a los actos de culto de su confesión, es eclesial o religioso» o bien «quien asiste n + 1 veces a los actos de culto es más eclesial o religioso que quien asiste n veces» se consideran relevantes en un sistema concreto de referencia, no hay nada que objetar contra este criterio. Sin embargo, concediéndole un «valor de aproximación» se presupone que dicho criterio tiene un valor simbólico y que está en relación íntima con los demás modos de conducta, representaciones, convicciones y experiencia que caracterizan al *homo religiosus* según la tradición de las diversas doctrinas o según un criterio más general establecido a nivel de la ciencia de la religión[7].

No obstante, en general no se aduce la prueba de esta hipótesis y, según los demuestran las investigaciones más recientes, aumentan las indicaciones de que la hipótesis, tan discutible desde la perspectiva de la fenomenología o de la historia de la religión, de un continuo unidimensional «eclesialidad» o «religiosidad», en el que la asistencia regular a los actos del culto representaría un valor de umbral, descubre su falsedad aplicando incluso los medios de que dispone la investigación social empírica o bien debe sustituirse por la representación de varias dimensiones cuya operacionalización, en todo caso, parece lograda en forma de punto de partida[8]. Sin

[7] Para la crítica de la «axiomática implícita» en la última sociología religiosa, véase sobre todo Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, pág. 14 ss., 78 ss.

[8] Los siguientes estudios se refieren a la pluridimensionalidad de los fenómenos religiosos: G. Lenski, *ibidem*, pág. 58. — A. A. Martins, «L'analyse hièrarchique

embargo, hasta la fecha, son escasas las perspectivas de encontrar estadísticamente dimensiones *independientes* de las actitudes religiosas. Hasta ahora no se ha refutado, ni siquiera en el marco de una sociedad «pluralista», el concepto precientífico de un fenómeno que, en última instancia, es coherente. Ahora bien, lo que, debido a la unidad de la designación, parece a la mentalidad general un fenómeno unitario, ante el ensayo de una determinación empírica se presenta como un complejo de diversas posibilidades de características individuales. La tradición de todas las comunidades religiosas ofrece no uno, sino toda una serie de paradigmas diversos, incluso opuestos, que resultan supercomplejos frente a todas las realizaciones individuales. Para los fenómenos complejos, no analizados en toda su integridad, la psicología social tiene el recurso del concepto de «síndrome». Se puede designar a la «eclesialidad» como «síndrome», pero entonces solo se llega a indicar el hecho de que el intento de medir el grado de religiosidad o de eclesialidad con un índice único conduce a una escala de heterogeneidades, deficiente desde el punto de vista metódico, o bien a una escala homogénea, metodológicamente intachable, pero que violenta los conceptos del lenguaje cotidiano.

Las investigaciones de que se habla en las páginas que siguen no tuvieron primariamente una finalidad sociológico-religiosa. El fin propio de la investigación fue el estudio de las actitudes de la población alemana de alcance masivo, homogéneas desde el punto de vista del contenido. Como criterio operacional de las actitudes homogéneas se escogió el modelo de escalonamiento de Guttman. Se comprobó que, de una serie de 410 ítems, los más homogéneos desde el punto de vista empírico eran los que, por su contenido, se refieren a las relaciones entre el individuo y las instituciones religiosas. La escala así obtenida se conoce con el nombre de escala de «eclesialidad» o escala K. Antes de entrar en más detalles sobre el particular, se impone la pregunta de hasta qué punto es exacto en esta ocasión el nombre de «eclesialidad» y qué es lo que aquí, según todas las apariencias, se mide.

Sea cual sea la determinación operacional de la «eclesialidad», en la investigación social empírica se parte siempre de que el lugar

des attitudes religieuses», en: *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 11, París, 1961, pág. 71 ss. — Jacques Maître, «Les sondages sur les attitudes religieuses des Français», en: *Revue Française de Sociologie*, vol. II (1961), pág. 14 ss. — Josef Poeisz, «Gruppenisolierung, Kirchlichkeit und Religiosität: das niederländische Beispiel», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Tomo I, pág. 145 ss.

de la eclesialidad observable es el individuo, los miembros de una comunidad religiosa determinada o de una colectividad delimitada según los criterios de estadística o bien —en el caso sociológicamente más favorable— de un grupo establecido según un método inductivo[9]. Ahora bien, la mayor parte de los estudios *teóricos* de sociología religiosa sobre el problema de la «deseclesialización de la sociedad» no se ocupan del descenso de la «eclesialidad» en el sentido antes indicado, sino que piensan en un proceso de aislamiento social de las iglesias, en una desocupación tanto del espacio social profano como de las iglesias en relación con sus funciones específicamente religiosas, unida a un influjo decreciente de las iglesias en los ámbitos extrarreligiosos. Los conceptos antes indicados de «secularización» o de «segmentación» de la sociedad sirven para diagnosticar modificaciones que afectan a toda la sociedad, cuando la consecuencia de las mismas no significa necesariamente una mengua de la «eclesialidad» de los individuos. Son posibles diversas evoluciones que, en parte, pueden observarse ya como realidades simultáneas.

Al designar al individuo como el lugar empírico de la «eclesialidad» observable, el tema de las reflexiones se reduce no solo frente al concepto precientífico y frente a ciertas concepciones teológicas, sino también frente a una poderosa tradición de la sociología religiosa. No obstante, en este punto se refleja una lógica interna de la conciencia contemporánea cuya ambivalente relación con la «eclesialidad» entendida en el sentido tradicional de las instituciones de la iglesia —sobre todo de la católica— es innegable. Partiendo de la definición de eclesialidad de Luckmann —definición que puede

[9] La recopilación de D. Goldschmidt, F. Greiner y H. Schelsky, *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1960, ofrece una visión panorámica de las investigaciones sobre el tema de la «eclesialidad» publicadas en la República Federal hasta 1960. Desde entonces el complejo de problemas fue estudiado en las publicaciones del Instituto Social de la Diócesis de Essen no aparecidas en el mercado editorial (cfr. nota 1). De las publicaciones en forma de libro citaremos las siguientes: O. Schreuder, *Kirche im Vorort*, Friburgo, 1962; W. Menges/N. Greinacher, *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, Maguncia, 1964; A. Weyand, *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*, Munster, 1963. — Además de una serie de encuestas no publicadas y de la encuesta representativa citada en la nota 5, el Instituto de Demoscopia de Allensbach llevó a cabo, por encargo del movimiento Una-Voce, una encuesta sobre la población católica. Cfr. Eric M. de Saventhem, «Die deutschen Katholiken und das Konzil», en: *Wort und Wahrheit*, año 22 (1967), pág. 249-262. — Citaremos también, aun cuando su relación con nuestro tema tiene más bien carácter general: Annemarie Burger, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten*, Gotinga, 1964; Erhard Blankenburg, *Kirchliche Bindund und Wahlverhalten*, Olten y Friburgo, 1967; y el número extraordinario «Sociologie de la religion en Allemagne», de la revista *Social Compass*, tomo X/4-5 (1963).

servir como concepto inicial de las páginas que siguen—[10], se adopta una decisión previa que elimina el problema, casi reaccionario para la conciencia moderna, de si la «eclesialidad» puede abordarse desde los individuos. Esto es, desaparece el problema de si el producto de la socialización que es la «eclesialidad» —producto que reclama una determinación más exacta— significa el resultado de la actividad eclesial en una sociedad concreta que corresponde a la ley según la cual las iglesias se constituyen o fingen constituirse.

Aquí se visibiliza el lugar de la toma de posición del científico reconstructivo de la realidad. Si con Nietzsche se parte de que los cristianos no solo tienen que ser redimidos, sino que deben parecerlo, situándose de este modo en el terreno de la realidad inmanente del mundo —y ¿a qué otro terreno podrían llegar las ciencias empíricas?—, entonces la «eclesialidad» lógicamente no debe construirse desde el concepto eclesial de la realidad, sino también desde el concepto sociocientífico. Las tipologías de la eclesialidad individual como las desarrolladas, por ejemplo, por Le Bras, apoyándose en las prescripciones canónicas de la iglesia católica, quedan en un estadio híbrido entre la ciencia normativa y la empírica y no responden ni a un cuadro de referencia teológico ni a un cuadro de referencia sociopsicológico.

En las páginas que siguen la «eclesialidad» se concibe como una actitud o un conjunto de actitudes extendidas masivamente, con diversas características individuales, cuyo contenido está condicionado por la existencia de instituciones que, de un modo general, se designan como «iglesias». Entonces, la «eclesialidad» es el producto, unificado por la existencia de instituciones eclesiales, de los innumerables procesos de socialización a que están sometidos, en diverso grado y con resultados diferentes, los distintos individuos de una sociedad, con lo cual las iglesias o sus representantes no tienen por qué ser necesariamente agentes de socialización. El cuadro de referencia escogido es sociopsicológico y, en consecuencia, contiene numerosas premisas deterministas. Con esto aceptamos la distinción que Luckmann establece entre «eclesialidad» y «religiosidad». El hecho de partir de la conciencia contemporánea, de tipo individualista, le lleva lógicamente a definir la «religiosidad», al

[10] «Con la voz 'eclesialidad' designamos el conjunto de los modos de conducta religioso-individual condicionados, definidos y configurados mediante sistemas de lenguaje, de símbolos, de actitud y de acción preformados e institucionalizados socialmente.» Th. Luckmann, «Vier protestantische Kirchengemeinden», en: *Soziologie der Kirchengemeinde, ibídem*, pág. 133.

margen de la institución, como la constitución de los complejos de sentido referidos al sujeto, constitución cuya existencia resulta necesaria por el problema de la dirección personal de la existencia[11]. Entendida la «religiosidad» como un complejo de sentido constituido por el sujeto, a diferencia de la «eclesialidad», no puede concebirse como mero producto de procesos de socialización de orientación institucional. Aunque, como es natural, el complejo de sentido constituido subjetivamente puede estar orientado hacia los contenidos de la fe y las interpretaciones de la existencia de las instituciones eclesiales y, por tanto, es aprendido en sus elementos fundamentales, aquí se trata de reconstrucciones referidas al sujeto, en las que hay que suponer un elevado índice de selectividad frente a las ofertas vinculadas a la institución y a las circunstancias de condicionamiento directo. Hablando en términos más bien extremos desde el punto de vista psicológico, la «eclesialidad» se definiría fundamentalmente como el producto de procesos condicionados ajenos a la persona, y la «religiosidad» como el producto de procesos de integración internos a la persona. En consecuencia, habría que establecer la «eclesialidad» como categoría de un cuadro de referencia psicológico-individual, con lo cual no habría perdido su idoneidad el modelo de las actitudes unidimensionales respecto de los objetivos sociopsicológicos, mientras que la «religiosidad» podría definirse en términos adecuados dentro de la perspectiva teórica del campo.

Este sumarísimo encuadramiento de las reflexiones siguientes plantea numerosos problemas. Algunos de ellos serán abordados al exponer el material empírico, aunque su representatividad no puede sustituir la falta del cuadro teórico de referencia. Frente a cualquier tipo de interpretación restrictiva del concepto de «validez», en la metodología de la investigación empírica social es preciso afirmar que un instrumento de medida no es válido «en sí» o «gradualmente» válido, sino que el problema de la «validez» es inseparable del problema de cuadro de referencia, dentro del cual deben interpretarse determinados «hechos».

[11] Cfr. Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo, 1963. No se trata del problema de si cada complejo de sentido que asume la función de dirigir la existencia puede caracterizarse de «religioso» desde el punto de vista de la ciencia de la religión. En todo caso aquí la actitud subjetiva está descartada, como es lógico. — Sobre el condicionamiento histórico del problema de la «dirección personal de la existencia», cfr. mi trabajo citado en la nota 12, cap. IV.

2.

En el marco de un proyecto de investigación sobre el problema de la Seguridad Social, realizado por el Departamento de Investigación Social de la Universidad de Munster, con sede en Dortmund[12], el punto de partida implicaba la posibilidad de examinar en dos encuestas un número relativamente alto de ítems cuyo contenido se relacionaba con la religión. En una primera encuesta se presentó a los encuestados un test con 410 ítems, cada uno en una ficha, para que adoptasen una posición ante ellos; en una segunda encuesta de tipo representativo, realizada en 1963, se aplicó un test más reducido, con 88 ítems[13].

Merece la pena destacar una particularidad del problema de

[12] Se trata del proyecto de investigación «Reacciones y motivaciones de la población frente a las medidas sociopolíticas de redistribución», promovido por la Comisión de los problemas sociopolíticos urgentes de la Sociedad Alemana de Investigación. El proyecto, sometido a la dirección del profesor Dr. H. Schelsky, fue llevado a cabo en su primera fase bajo la responsabilidad del Dr. Hans-Joachim Kıebel y en su segunda fase bajo la del autor. Hubo un adelanto de las conclusiones en: «Soziale Umverteilung – Mitteilung 1 der Kommission für dringliche sozialpolitische Fragen», Franz Steiner Verlag Wiesbaden, s. a. (1964), pág. 29 ss., y en el número extraordinario «The Sociology of Social Security», del *Bulletin of the International Social Security Association*, año XIX, núm. 7-8, Ginebra, 1966, pág. 298 ss. — Las conclusiones fundamentales se publicaron en: F. X. Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, Editorial F. Enke, Stuttgart, 1969.

[13] Las personas sometidas a la primera encuesta (1961) eran matrimonios del Ruhr y de la región de Munster, una región de la República Federal predominantemente católica y con una actividad religiosa superior al término medio. La elección de la misma se debió a la situación de nuestro Instituto. Hubo 464 tests útiles de 410 ítems, de ellos 306 de varones y 158 de sus esposas. En esta investigación preliminar no se buscaba la representatividad. En las páginas que siguen solo excepcionalmente, con propósitos de comparación, se utilizan los resultados de la primera encuesta. La segunda investigación (1963) se realizó, en colaboración con el instituto MAFO de Investigación del Mercado, la Opinión y el Consumo de Francfort, como encuesta representativa de la población masculina de la República Federal (excluido Berlín) con edades comprendidas entre los 25 y los 75 años. Los tests válidos fueron 1.425. Se examinó desde varios puntos de vista su representatividad respecto de la totalidad básica señalada. Dicha representatividad puede aceptarse en principio para lo que sigue con una excepción: el grupo restante (ni católicos ni evangélicos) está infrarrepresentado significativamente con 4,9 % (frente al 7,1 % de la estadística oficial). No obstante, la diferencia puede posiblemente explicarse por diversas circunstancias. — Para todas las indicaciones técnicas y para una explicación más detallada de los problemas técnicos de cálculo que aquí se suponen conocidos, véase F. X. Kaufmann, *Bericht über die zweite Erhebungsstufe des Forschungsprojekts: Reaktionen und Motivationen der Bevölkerung gegenüber sozialpolitische Umverteilungsmaßnahmen. Materialien aus der empirischen Sozialforschung*, tomo VI, Departamento de Investigación Social de la Universidad de Munster, Dortmund, 1969.

la investigación: la «seguridad», como la «religiosidad» o la «eclesialidad» es un concepto del lenguaje usual cargado emocionalmente, sobre cuyo contenido no existe concordancia entre los científicos. Por este motivo se intentó una *operacionalización inductiva* de forma que, partiendo de un marco enormemente amplio, fueron fijándose enunciados que de alguna manera pudieran tener relevancia respecto de la seguridad para, mediante la eliminación de ítems pobres en referencias desde el punto de vista empírico, llegar a un núcleo de enunciados objetivamente relevantes y con múltiples relaciones entre sí que pudieran reducirse a valores de medida relativamente homogéneos. Mediante la intercorrelación de amplios complejos de ítems —los 88 ítems de la segunda encuesta fueron sometidos a un exhaustivo análisis de correlación y de homogeneidad— fue posible establecer *complejos empíricos de sentido*. Es decir, independientemente del concepto previo del investigador, se pudo reducir los enunciados a complejos que, teniendo en cuenta las reacciones de los encuestados, podían considerarse recíprocamente pertinentes. El «sentido mentado» de un complejo de enunciados de este tipo debe investigarse ante todo a través de la interpretación de los elementos comunes del conjunto de enunciados[14].

En este contexto interesa únicamente el hecho de que por este procedimiento se obtuvo un complejo muy homogéneo de enunciados que, según el sentir general, tienen algo que ver con la «religiosidad» o la «eclesialidad».

[14] En esta ocasión la discusión de los detalles técnicos habrá de quedar reducida al mínimo. En lo que sigue se utiliza exclusivamente el coeficiente de homogeneidad desarrollado por Jane Loevinger para determinar la homogeneidad entre parejas de ítems (H_{ij}) y para determinar la homogeneidad global de un test o de una escala (H_t). El criterio de homogeneidad perfecta, según Loevinger, coincide totalmente con el de unidimensionalidad perfecta de Guttman. No obstante, los coeficientes de homogeneidad sirven mucho más para determinar la solución óptima que los criterios recomendados por Guttman, cuya crítica no podemos hacer aquí. Siendo elevado el número de personas encuestadas, como en este caso, el análisis escalogramático de Guttman resulta totalmente impracticable. Tras numerosos ensayos la técnica de que se habla en las páginas que siguen resultó ser la más sencilla y también la más exacta. Todos los cálculos se hicieron con calculadores de mano. — Para más detalles, véase J. Loevinger, «A Systematic Approach to the Construction and Evaluation of Tests of Ability», *Psychological Monographs*, vol. 61, núm. 4, Washington, 1947, y sobre todo «The Technic of Homogeneous Tests Compared with Some Aspects of 'Scale Analysis' and Factor Analysis», en: *Psychological Bulletin*, vol. 45 (1948), pág. 507 ss. Breves referencias sobre esta técnica, poco conocida todavía en Alemania, se hallan en Torgerson, *Theory and Methods of Scaling*, Nueva York, 1958, pág. 325 s., y F. Sixtl, *Meßmethoden der Psychologie*, Weinheim, 1967, pág. 404 ss.

Tabla 1: Coeficientes de homogeneidad entre ítems claramente relacionados con la «eclesialidad».

(Encuesta representativa de varones de la República Federal Alemana, N = 1.425)

Item	Nr.	23	26	21	24	11	20	19	158	25	29	8	22	141	27	17	18	13	28	129	15
											H_{ij}										
Leo frecuentemente la Biblia u otros textos religiosos	23	×	.18	.37	.31	.14	.17	.48	.19	.56	.21	,	.38	.	.25	.62	.59		.60	.	.54
Un hombre honrado no puede despreciar a una mujer que haya tenido relaciones sexuales prematrimoniales	26		×	.15	.	.11	.	.21	.	.21	.16	.	.	.	.32	.28	.20	.27	.26	.	.35
Ciertas vivencias me han llevado a participar más activamente en la vida de la iglesia	21			×	.25	.11	.24	.46	.29	.45	.26	.15	.41	.14	.26	.70	.67	.	.63	.	.65
Pienso con frecuencia en la muerte	24				×	.	.10	.21	.26	.22	.13	.	.12	.	.17	.24	.29	.19	.31	.	.31
Ningún Estado se preocupa tanto del hombre como la República Federal	11					×	.14	.15	.	.15.	22	.36	.	.14	.15	.30	.24	.19	.29	.	.43
Voy a la iglesia porque también iban mis padres	20						×	.31	.18	.19	.15	.17	.38	.18	.21	.52	.49	.	.49	.37	.65
Voy a la iglesia todos los domingos que puedo	19							×	.	.52	.31	.	.41	.13	.21	.70	.69	.16	.60	.22	.65
Mi estado de salud depende en gran medida del tiempo	158								×	.10	.	.	.	.16	.13	.18	.20	.	.14	.26	.31
En nuestra casa se suele rezar la bendición de la mesa	25									×	.24	.	.29	.	.15	.54	.61	.16	.51	.	.61
En las últimas elecciones voté a favor de Konrad Adenauer	29										×	.20	.16	.13	.	.34	.35	.	.31	.	.35
Uno puede confiar en las medidas sociales de nuestro Gobierno	8											×	.	.11	.	.20	.20	.	.20	.	.31
Voy a la iglesia por lo menos una vez al mes	22												×	.	.17	.50	.51	.13	.46	.19	.50
Los Partidos jamás pueden unirse, por esto lo exacto es un hombre fuerte en la cumbre	141													×	.15	.16	.16	.	.17	.41	.31
Un clérigo tiene que ser digno, no mundano	27														×	.24	.24	.22	.29	.19	.35
El servicio religioso me proporciona sobre todo equilibrio psíquico	17															×	.67	.19	.66	.26	.76
Sin religión y sin iglesia para mí la vida es vacía	18																×	.19	.69	.30	.72
Hay que pensar más en la vejez que en producir coches, aparatos de televisión, etc	13																	×	.14	.	.23
Para vivir tranquilamente en el mundo es necesario creer en el gobierno de Dios, en el destino como obra de Dios	28																		×	.19	.58
En mi opinión, nadie puede eludir su destino; en la vida las cosas suceden como tienen que suceder	129																			×	.15
Haber tenido un hogar cristiano tiene mucha importancia a lo largo de la vida	15																				×

Para poner en claro el notable grado de homogeneidad de estos enunciados, en la tabla 1, además de los 10 enunciados que en lo que sigue se designan como «K-ítems», utilizados para determinar el complejo de sentido de la «eclesialidad», se citan otros 10 que, de los 78 ítems restantes, son los que más se correlacionan con la escala investigada. Para empezar aclararemos la tabla 1 con un ejemplo: la mayor homogeneidad es la que se observa entre los enunciados

(17) «El servicio religioso me proporciona sobre todo equilibrio psíquico» y

(15) «Haber tenido un hogar cristiano tiene mucha importancia a lo largo de la vida.»

Dado que la mitad de los encuestados respondieron afirmativamente al ítem 17, mientras que tres cuartas partes lo hicieron al ítem 15, estos elevados coeficientes de homogeneidad permiten concluir una relación prácticamente perfecta de implicación de ambos enunciados: quien responde afirmativamente al ítem 17, probablemente lo hará también al 15; pero, de la respuesta afirmativa del ítem 15 no se puede pronosticar la actitud adoptada frente al ítem 17 (cfr. tabla 2):

Tabla 2

		Item 17		
		positiva	negativa	Total
Item 15	positiva	674	387	1061
	negativa	45	319	364
	Total	719	706	1425

$$H_{15/17} = \frac{\frac{674}{719} \quad \frac{1061}{1425}}{1 \quad \frac{1061}{1425}} = 0{,}76$$

Si en la tabla 2 no estuviera ocupado el espacio medio izquierda, la relación de implicación sería perfecta y $H_{ij} = 1{,}0$[15]. Una escala Guttman perfecta se caracteriza por una homogeneidad total (H_t) de 1,0, es decir, todos los ítems en ella contenidos reflejan en forma

[15] Para la interpretación del modelo de escalación de Guttman como cadena de enunciados que se implican recíprocamente —interpretación sobre la cual se funda la deducción aquí establecida— véase el informe previo citado en la nota 12, publicado en *Soziale Umverteilung*, especialmente pág. 33 s., y el trabajo ya citado de Hans-Joachim Knebel.

de parejas coeficientes de homogeneidad de 1,0[16]. Como se sabe, es imposible obtener una prueba empírica de la perfecta unidimensionalidad de una secuencia de ítems bajo la condición, universalmente admitida en psicología social, de la impenetrabilidad del método del ensayo. En el caso que nos ocupa, los encuestados tenían que clasificar las 88 fichas, de contenido muy diverso, en tres epígrafes (verdadero-no sé-falso)[17]; para explicar el método del ensayo se acudió a entrevistadores profesionales instruidos solo por escrito. Contra lo que normalmente suele hacerse en psicología social, no se estudió una población estudiantil, sino un corte transversal representativo de población, y así, el 85 % de los encuestados no tenían más formación que la escolar y, eventualmente, la profesional. Aun cuando, al igual que en todas las encuestas, ha de suponerse una

[16] La fórmula para calcular el coeficiente de homogeneidad de los pares de ítems es la siguiente:

$$H_{ij} = \frac{p_{i/j} - p_i}{1 - p_i} \qquad \text{cuando} \quad p_j \leq p_i$$

$p_{i/j}$ significa el porcentaje de los que respondieron afirmativamente a ambos ítems teniendo en cuenta el porcentaje de los que respondieron afirmativamente al ítem con frecuencia positiva menor (p_j). Para reflejarlo plásticamente sirve la tabla 2. — Si $p_i = p_j$, H_{ij} adquiere el valor del coeficiente Phi de correlación de los cuatro campos. La ventaja de H_{ij} frente al coeficiente de correlación, desde el punto de vista del análisis de ítems con el fin de obtener escalas unidimensionales, consiste en eliminar la influencia de las diversas frecuencias marginales de los ítems. Cuando crece la diferencia de las frecuencias marginales decrece Phi, siendo la misma la homogeneidad en relación con el valor máximo alcanzable de Phi:

$$H_{ij} = \frac{Phi_{ij}}{Phi_{ij\,max}}$$

La homogeneidad total de una escala (H_t) corresponde al valor medio, calculado con las frecuencias marginales, de todos los coeficientes de homogeneidad establecidos por pares de ítems de la escala, es decir, siendo m los ítems:

$$H_t = \frac{\sum^{1/2\,m\,(m-1)} p_j \cdot q_i \cdot H_{ij}}{\sum^{1/2\,m\,(m-1)} p_j \cdot q_i} \qquad \text{donde} \quad q_i = 1 - p_i$$

Esta última fórmula se basa en Torgerson, *ibídem*, pág. 325. Es el equivalente algebraico de las fórmulas dadas por Loevinger y Sixtl y simplifica enormemente el cálculo cuando se conocen las homogeneidades pares.

[17] Como con frecuencia la construcción de escalas homogéneas presenta dificultades graves, no han sido pocos los intentos de elevar la reproducibilidad de las escalas mediante síntesis diversas de categorías de respuestas. Por el contrario, en el caso que nos ocupa solo la respuesta «verdadero» se clasificó de positiva, mientras que las restantes respuestas se consideraron como actitudes negativas.

infrarrepresentación del estrato de formación inferior (alumnos retrasados) —solo el 14 % (frente al 20 % de la estadística oficial) carecía totalmente de formación profesional—, hay que contar con una capacidad de recepción y con una concentración de las personas encuestadas muchísimo más reducidas que las que suelen darse en condiciones normales de experimentación. Dadas estas circunstancias más difíciles, es muy improbable la investigación en número suficiente de ítems susceptibles de someterse a escala, que respondan a las condiciones del modelo de Guttman con un índice de fallos inferior al admitido en las condiciones experimentales. Teniendo en cuenta nuestras experiencias prácticas, se pudo establecer la ley de que es lícito calificar de prácticamente unidimensional una escala normal con una homogeneidad total de $H_t = 0,5$ y más. Dado que la homogeneidad total de una escala corresponde al valor medio ponderado de los coeficientes pares de homogeneidad, los ítems entre los que existe, al menos, una homogeneidad de 0,5, pueden servir de ítems de una escala potencial. Los espacios en que no existe ninguna cifra indican que la relación entre los ítems en cuestión no es significativa al nivel 001.

Como lo demuestra la tabla 1, solo 10 ítems reflejan valores H superiores a 0,5, y éstos (exceptuados los ítems 20 y 21) en la mayoría de sus combinaciones contrarias. Los ítems 15 y 17 aparecen incluso con estos 10 ítems como suficientemente homogéneos para establecer la escala. De esta forma, sin recurrir a una definición teórica o institucional previa de «eclesialidad», se desprende un complejo de enunciados con capacidad para establecer una escala. Su afinidad *empírica* de sentido es tan fuerte que la mayoría de los encuestados reaccionan como si en este caso se tratara de enunciados asociados lógicamente que se implican recíprocamente.

Como lo demostraron diversos ensayos, es imposible dividir el complejo de sentido en dos dimensiones. Para la conciencia de la mayoría de la población estos enunciados parecen darse en la misma dimensión. Respecto de los ítems restantes, los valores H son, en general, claramente inferiores a las afinidades de sentido de estos ítems entre sí y no superan al valor H de 0,35, exceptuados los ítems 15 y 20 que, por su mismo enunciado, permiten apreciar una relación distanciada tanto frente a la institución eclesial como frente al compromiso religioso. Significativamente, el ítem 20 es profundamente homogéneo con los ítems K «débiles» (es decir, con los ítems a los que la mayoría de los encuestados responde afirmativamente, indicando, en consecuencia, únicamente un grado más reducido de eclesialidad), mientras que con los ítems K «fuertes» 23, 31 y 25

es menos homogéneo que con el 129: «En mi opinión nadie puede eludir su destino; en la vida las cosas suceden como tienen que suceder.» Estos datos son perfectamente compatibles con la representación de que actualmente, en la República Federal, hay diversas minorías que se destacan de una mayoría cuyos inventarios residuales religiosos sobre el «hogar cristiano», etc., son de tipo opinativo. Nos referimos a los declaradamente irreligiosos, a los «cristianos por tradición» y a los «cristianos por convicción» institucionalmente comprometidos, para los cuales la fe se ha convertido en un elemento integrante de la línea de una vida individual. Admitiendo como referencia a los «cristianos por tradición» la respuesta afirmativa al ítem 20, y haciendo lo mismo respecto de los «cristianos por convicción» con la respuesta afirmativa al ítem 23 («Leo frecuentemente la Biblia u otros textos religiosos»), se ve que prácticamente no existe ninguna relación entre ambos (H = 0,17) y que su homogeneidad con los otros ítems es menor que la del ítem 21 con parecido índice de frecuencia: «Ciertas vivencias me han llevado a participar más activamente en la vida de la iglesia.» Este ítem, que da lugar a la orientación de la fe tanto en el plano individual como en el plano institucional, tiene carácter de central en la dimensión que se manifiesta en este complejo de sentido. El hecho de que la «eclesialidad» pueda someterse, mediante ciertos enunciados, a una escala unidimensional, prueba que en los diversos niveles de intensidad existe un inventario común de enunciados referidos a la religión, el cual, por decirlo así, puede considerarse como «denominador común» de las diversas orientaciones religiosas. Ahora bien, esto no significa que la «eclesialidad» o la «religiosidad», así como los conceptos aplicados de acuerdo con su comprensión general previa, tengan que considerarse como actitud socialmente homogénea.

En un país confesionalmente mixto como es la República Federal, no es lícito suponer *a priori* que puedan encontrarse secuencias de enunciados susceptibles de someterse a una escala prescindiendo de la confesión. Para dar con tales secuencias, es preciso que el contenido de las mismas sea relativamente específico o dirigido a los elementos comunes de las confesiones. Las formulaciones escogidas tuvieron en cuenta en buena medida las conclusiones de una investigación del grupo nuclear de una comunidad eclesial evangélica, investigación llevada a cabo mediante preguntas en público[18]. Por eso se sospechó que en la población católica los ítems provocaban reacciones distintas que en la evangélica.

[18] Reinhard Köster, *Die Kirchentreuen*, Stuttgart, 1959.

Pensando en esta hipótesis y en las investigaciones posteriores, se establecieron, para lo sucesivo, tres grupos:

1. Personas que se declaran «católicas» (N = 604).
2. Personas que se declaran «evangélicas» y vinculadas a la iglesia regional[19] (N = 717).
3. Los demás, es decir, los aconfesionales y los evangélicos sin más indicaciones (es decir, los que respondían con un «no sé», pudiéndose designar, en consecuencia, como «aconfesionales encubiertos»), 70 en total. Después venían los miembros de religiones no cristianas (11) y los de comunidades no encuadradras en la iglesia regional (13), y, finalmente, las respuestas nulas (10), en total N = 104.

Desgraciadamente, no cabía una clasificación ulterior del grupo restante por motivos estadísticos. Sin embargo, como se ve por la tabla 6, las manifestaciones positivas que pueden comprobarse en ella no se reducen exclusivamente, por lo general, a los miembros religiosamente activos de comunidades no pertenecientes a la iglesia regional. Por lo demás, la heterogeneidad de este grupo tiene la ventaja de someter a un test particularmente estricto la homogeneidad de nuestro instrumento de medida.

En un país en que la mayoría de la población, incluso tras los movimientos migratorios de la postguerra, vive en regiones caracterizadas todavía por una confesión única[20], habría que sospechar que, desde el punto de vista de los giros religiosos del lenguaje común, tal como se expresan en nuestros ítems, tienen que observarse claras diferencias confesionales. Si se considera el método del ensayo —los enunciados deben concebirse como estímulos puntuales de los que deben esperarse reacciones consistentes no por consideraciones lógicas, sino por estructuras internalizadas de investigación—, en-

[19] La adscripción confesional de los encuestados era objeto de una pregunta doble. A quien a la pregunta «¿A qué comunidad religiosa pertenece usted?» respondía «evangélico» se le preguntaba: «¿Pertenece usted a la iglesia regional o a otra comunidad distinta?».

[20] Para las 167 comunidades de la República Federal incluidas en la encuesta representativa según el método del azar, el porcentaje de la población católica en la circunscripción regional en cuestión se calculó a base de la estadística oficial, incluyéndoselo en la evaluación. Cada tercera parte de los encuestados vivía en un distrito predominantemente católico (más del 70 % de católicos), mixto (30-70 % de católicos) y predominantemente evangélico (menos del 30 % de católicos). — Como esta variable resultó tener cierta significación, se estudió también la representatividad de esta distribución desde el punto de vista de los diferentes Estados Federales. Exceptuada una significativa infrarrepresentación de los católicos en Hessen y en la Baja Sajonia que, sin embargo, en nuestra opinión, no altera las conclusiones, las distribuciones de las muestras se mantienen en la fluctuación del azar.

Tabla 3: Frecuencia de respuestas positivas a los ítems K según sexo y confesión

Número de orden	Texto	Núm. del Item	Encuesta I, 1961			Encuesta II, 1963 (solo hombres)			
			Hombres (N= 306) %	Mujeres (N= 158) %	Total (N= 464) %	Católicos (N= 604) %	Evang. iglesia region. (N= 717) %	Resto (N= 104) %	Total (N= 1425) %
1	Haber tenido un hogar cristiano tiene mucha importancia a lo largo de la vida.	15	76	86	79	81	73	49	74
2	Para vivir tranquilamente en el mundo es necesario creer en el gobierno de Dios, en el destino como obra de Dios.	28	65	76	69	72	61	42	65
3	Sin religión y sin iglesia para mí la vida es vacía.	18	61	68	63	63	44	27	51
4	El servicio religioso me proporciona sobre todo equilibrio psíquico.	17	53	57	54	61	45	28	50
5	Voy a la iglesia por lo menos una vez al mes.	22	45	47	46	47	39	25	42
6	En nuestra casa se suele rezar la bendición de la mesa.	25	52	56	54	50	29	19	38
7	Voy a la iglesia todos los domingos que puedo.	19	48	52	50	56	21	16	35
8	Voy a la iglesia porque también iban mis padres.	20	30	37	33	35	27	14	30
9	Ciertas vivencias me han llevado a participar más activamente en la vida de la iglesia.	21	27	25	26	28	23	15	25
10	Leo frecuentemente la Biblia u otros textos religiosos.	23	20	23	21	25	20	22	23
•	Frecuencia positiva media de los 10 ítems.	•	47,7	52,7	49,5	51,7	38,2	25,7	43,3
•	Correlación de orden según el Tau de Kendall.	•	0,91	0,91	0,91	0,91	0,87	0,87	•

tonces la formulación inicial tiene una importancia decisiva para la frecuencia de las reacciones positivas.

Las fórmulas estereotipadas —por ejemplo, «Cada uno es artífice de su felicidad»— fueron contestadas afirmativamente por casi todos los encuestados, incluso por los más pesimistas. En una escala que debe aplicarse prescindiendo todo lo posible de la confesión de los encuestados, es preciso comprobar si, desde el punto de vista del «valor apelativo» de los ítems, surgen diferencias confesionalmente condicionadas. Como lo demuestran el cuadro 1 (página 259) y la tabla 3, que en aquél se funda, las diferencias de frecuencia no presentan la misma magnitud en todos los ítems. Por experiencia se espera que los católicos presenten las frecuencias positivas más elevadas, mientras que en los grupos restantes presenten las más bajas, lo cual se confirma como regla general. Sin embargo, en el ítem 23 (lectura de textos religiosos) los grupos restantes superan a los miembros de la iglesia regional y la ventaja de los católicos

es mínima. Por el contrario, en el ítem 19 (asistencia a los servicios religiosos del domingo) la ventaja de los católicos es extrema. Ambos fenómenos se explican fácilmente por motivos institucionales. No obstante, los ítems restantes difieren muy poco del promedio total que, en este caso, a falta de otra medida distinta, tiene que aceptarse como norma de las diferencias de eclesialidad[21]. En la tabla 3, en plan de complemento, se han reproducido las frecuencias positivas de los ítems K de la primera encuesta, a fin de controlar el factor específico del sexo. La última línea de la tabla 3 demuestra que por sus frecuencias positivas, decisivas para poder establecer una escala según el modelo de Guttman, la serie de ítems es profundamente estable también para los grupos parciales. La norma seguida fue el orden de sucesión establecido según los resultados globales de la segunda encuesta. En las demás exposiciones se invirtió la serie de los ítems, comenzando con el ítem «fuerte» —con escasísimas respuestas positivas—, que implica a los demás según la medida de la homogeneidad respectiva.

La tabla 4 refleja el resultado de un examen exhaustivo de la homogeneidad por pares de los 10 ítems K. Con el fin de facilitar la lectura la matriz de los coeficientes queda reflejada en la diagonal, es decir, la homogeneidad de dos ítems respecto de una misma confesión («Cat.» «EvIR») o los grupos restantes («Resto») o todo el conjunto («Todos») puede determinarse desde ambos ítems. La publicación de estos datos sirve sobre todo como medio de orientación para investigaciones futuras, aunque la tabla 4 contiene también algunas referencias interesantes desde el punto de vista de la sociología de la religión.

El valor de homogeneidad de cada dos ítems es independien-

21 Evidentemente, esta norma es ficticia aunque es posible que objetivamente sea más exacta que la comparación de las estadísticas oficiales de las iglesias. Todas las investigaciones religiosoestadísticas comparadas se resienten por la dificultad de reducir a un denominador común los diversos cuadros rectores. El tema de esta sección puede concebirse también como «búsqueda de un denominador común», no en el sentido normativo, sino en el sentido empírico. Admitiendo las frecuencias positivas medias de los 10 ítems como primera norma de «eclesialidad» diversa para los varones de la República Federal, la proporción de «eclesialidad» resultante era poco más o menos la siguiente: Católicos respecto de los evangélicos de la iglesia regional respecto del grupo restante = 4 : 3 : 2. — En comparación con las normas en uso, aquí las diferencias entre las confesiones aparecen relativamente niveladas, aunque sin neutralizar el superior grado de eclesialidad de los católicos. Por los motivos apuntados en la introducción es imposible una fijación «objetiva» de la «eclesialidad». No obstante, si se pregunta por la difusión y la intensidad de las motivaciones sociopsicológicas internalizadas, cuyo correlato social está representado por las iglesias, las citadas proporciones resultan al menos no incomprensibles.

Tabla 4: Homogeneidad de los ítems K según la confesión

Item	Confesión	Item Nr.									
		23	21	20	19	25	22	17	18	28	15
		H_{ij}									
23. Leo frecuentemente la Biblia u otros textos religiosos.	Cat.	×	.35	.08	.57	.60	.23	.64	.60	.57	.37
	Ev. I. R.	×	.42	.27	.42	.56	.51	.62	.61	.64	.59
	Resto	×	.44	.32	.40	.55	.43	.51	.46	.62	.57
	Todos	×	.37	.17	.48	.56	.38	.62	.59	.60	.54
21. Ciertas vivencias me han llevado a participar más activamente en la vida de la iglesia.	Cat.	.35	×	.23	.55	.58	.32	.69	.73	.64	.58
	Ev. I. R.	.42	×	.23	.44	.38	.46	.69	.61	.59	.71
	Resto	.44	×	.44	.41	.48	.59	.74	.66	.67	.39
	Todos.	.37	×	.24	.46	.45	.41	.70	.67	.63	.65
20. Voy a la iglesia porque también iban mis padres.	Cat.	.08	.23	×	.34	.18	.30	.51	.46	.36	.67
	Ev. I. R.	.27	.23	×	.33	.17	.43	.45	.45	.49	.59
	Resto.	.32	.44	×	.29	.26	.47	.72	.55	.65	.47
	Todos.	.17	.24	×	.31	.19	.38	.52	.49	.49	.65
19. Voy a la iglesia todos los domingos que puedo.	Cat.	.57	.55	.34	×	.61	.36	.64	.65	.46	.52
	Ev. I. R.	.42	.44	.33	×	.46	.62	.74	.70	.67	.74
	Resto	.40	.41	.29	×	.42	.61	.51	.67	.50	.53
	Todos.	.48	.46	.31	×	.52	.41	.70	.69	.60	.65
25. En nuestra casa se suele rezar la bendición de la mesa.	Cat.	.60	.58	.18	.61	×	.18	.56	.62	.54	.58
	Ev. I. R.	.56	.38	.17	.46	×	.41	.49	.53	.44	.59
	Resto.	.55	.48	.26	.42	×	.40	.44	.59	.65	.71
	Todos.	.56	.45	.19	.52	×	.29	.54	.61	.51	.61
22. Voy a la iglesia por lo menos una vez al mes.	Cat.	.23	.32	.30	.36	.18	×	.41	.49	.43	.32
	Ev. I. R.	.51	.46	.43	.62	.41	×	.53	.50	.46	.56
	Resto.	.43	.59	.47	.61	.40	×	.57	.52	.60	.47
	Todos.	.38	.41	.38	.41	.29	×	.50	.51	.46	.50
17. El servicio religioso me proporciona sobre todo equilibrio psíquico.	Cat.	.64	.69	.51	.64	.56	.41	×	.68	.57	.73
	Ev. I. R.	.62	.69	.45	.74	.49	.53	×	.66	.72	.74
	Resto.	.51	.74	.72	.51	.44	.57	×	.47	.64	.72
	Todos.	.62	.70	.52	.70	.54	.50	×	.67	.66	.76
18. Sin religión y sin iglesia para mí la vida es vacía.	Cat.	.60	.73	.46	.65	.62	.49	.68	×	.61	.69
	Ev. I. R.	.61	.61	.45	.70	.53	.50	.66	×	.75	.72
	Resto.	.46	.66	.55	.67	.49	.52	.47	×	.79	.65
	Todos.	.59	.67	.49	.69	.61	.51	.67	×	.69	.72
28. Para vivir tranquilamente en el mundo es necesario creer en el gobierno de Dios, en el destino como obra de Dios.	Cat.	.57	.64	.36	.46	.54	.43	.57	.61	×	.52
	Ev. I. R.	.64	.59	.49	.67	.44	.46	.72	.75	×	.59
	Resto.	.62	.67	.65	.50	.65	.60	.64	.79	×	.55
	Todos.	.60	.63	.49	.60	.51	.46	.66	.69	×	.58
15. Haber tenido un hogar cristiano tiene mucha importancia a lo largo de la vida.	Cat.	.37	.58	.67	.52	.58	.32	.73	.69	.52	×
	Ev. I. R.	.59	.71	.59	.74	.59	.56	.74	.72	.59	×
	Resto.	.57	.39	.47	.53	.71	.47	.72	.65	.55	×
	Todos.	.54	.65	.65	.65	.61	.50	.76	.72	.58	×

te de la frecuencia de sus respuestas positivas. Esta es la ventaja decisiva del coeficiente de homogeneidad de Loevinger frente a todos los coeficientes de correlación cuando se trata de estudiar la afinidad empírica de sentido de los complejos de ítems. La magnitud del coeficiente de homogeneidad es una medida directa de la afinidad de sentido entre dos enunciados registrada por término medio por un grupo de población, independientemente de la intensidad con que los ítems representan la «actitud» o «postura» adoptadas. Por esta razón, estamos en condiciones de investigar si —prescindiendo de su «cualidad apelativa»— entre los ítems K existen diferencias de sentido específicamente confesionales en relación con los demás ítems. Estableciendo el valor aritmético medio de los 9 coeficientes de homogeneidad que determinan el lugar de cada ítem en el complejo global de los ítems K, la magnitud de este valor señala la medida de la centralidad de un ítem en el complejo global. El cuadro 2 (pág. 259) reproduce los valores medios de los 10 ítems, clasificados según los grupos confesionales.

Comparando las medias globales (cuadro 2, infra derecha), se llega a la sorprendente conclusión de que la homogeneidad media del complejo de enunciados en el grupo restante confesionalmente heterogéneo no es menor que en las dos grandes confesiones. Más aún, la confesión cuyas concepciones de fe podrían parecer las más homogéneas, refleja la homogeneidad más baja de las reacciones de los ítems K[22]. Para una explicación de este hecho se podría partir de una comparación de los ítems que, desde el punto de vista de su homogeneidad, se distinguen por confesiones (23, 19, 22, 25, 28, 15) con los ítems cuya homogeneidad prácticamente es independiente de las confesiones (21, 17, 18). Los tres últimos ítems carecen de toda referencia institucional. Entre los católicos, el ítem 22 —«Voy a la iglesia por lo menos una vez al mes»— presenta divergencias sorprendentes del término medio. Este mismo ítem, entre los católicos, resulta también sorprendente desde el punto de vista de la frecuencia positiva (cfr. tabla 3): solo el 47 % responde afirmativamente, mientras que al enunciado 19 —«Voy a la iglesia todos los domingos que puedo»— el 56 % de los católicos responde afirmativamente[23]. La homogeneidad de ambos enunciados entre los cató-

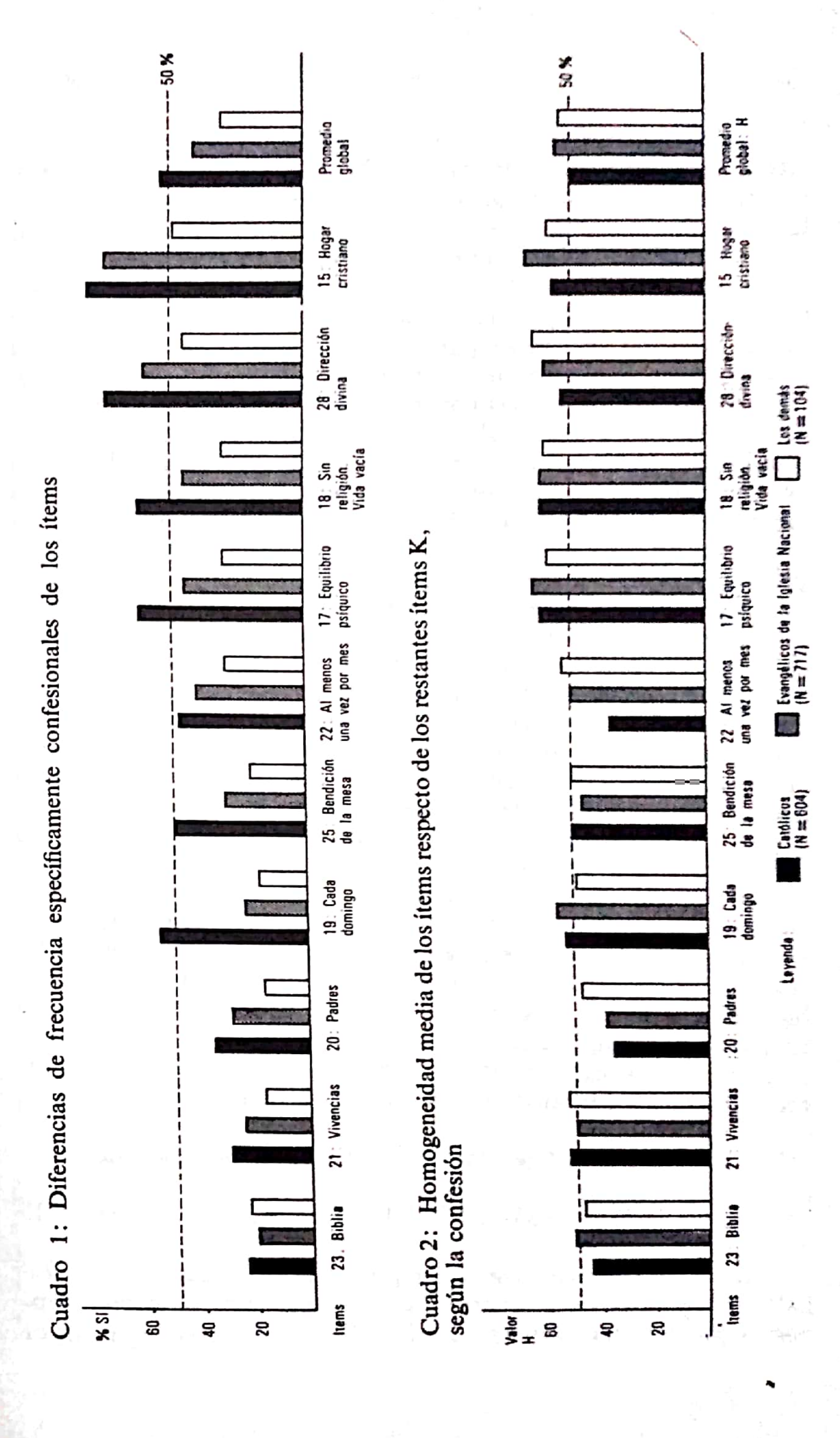
[22] Como se desconoce la distribución teórica de los coeficientes H no se puede estudiar la significación de estas diferencias. Dado que teniendo en cuenta el concepto precientífico cabría esperar una relación inversa, la circunstancia en todo caso merece ser señalada.

[23] La Oficina Central Oficial de Estadística Eclesial de la Alemania católica calcula, para 1955, en 60 % el porcentaje de los obligados al precepto dominical que acuden

licos es sorprendentemente baja (H = 0,36), sobre todo en comparación con los evangélicos (H = 0,62). El hecho es tanto más extraño cuanto que entre los 10 ítems K no hay ningún otro al que el sentido del lenguaje atribuya una relación lógica de implicación tan próxima: quien va a la iglesia todos los domingos que puede, *a fortiori* tiene que ir a ella por lo menos una vez al mes.

La reacción de los católicos a estos dos ítems demuestra claramente —como pudo comprobarse con ulteriores ejemplos de nuestro material— que la lógica del corte transversal de una población no sigue necesariamente la lógica del científico. Teniendo presente el precepto eclesiástico de la misa dominical y considerando que los controles sociales —cuando todavía siguen en vigor— apenas si señalan tanto otra norma de la iglesia como criterio de un «buen católico», para muchos católicos la frase «Voy a la iglesia por lo menos una vez al mes» les parece que insinúa un modo de conducta censurado. Por esto cabe esperar que lo rechacen los eclesiales. De hecho, la homogeneidad respecto de los ítems K «fuertes» es, por término medio, menor que respecto de los ítems K «débiles» (cfr. ítem 22, línea 1). Del mismo modo puede explicarse la elevada homogeneidad, a primera vista más bien inesperada, del ítem 19 entre los miembros de la iglesia regional. Este ítem obtiene en ellos relativamente pocas respuestas positivas, aunque puede servir como expresión de eclesialidad especial, pues en este caso se trata de un compromiso personal. Por el contrario, entre los católicos se debe suponer en muchos casos una tensión entre la norma dictada desde fuera y la vivencia subjetiva, que es el objeto de otros ítems: en los ítems K fuertes la homogeneidad respecto del ítem número 19 es mejor que entre los evangélicos, mientras que en los ítems K débiles sucede al revés, apuntando al hecho comprensible de que el conflicto es menor en los «católicos por convicción». Estas consideraciones permiten comprender la relativamente escasa homogeneidad de las reacciones de los católicos encuestados. Precisamente porque

normalmente a misa —para los varones solo el porcentaje es del 54 %— (*Kirchliches Jahrbuch*, tomo XXV, pág. 500 ss.). Según la encuesta del Instituto EMNID de 1967 publicada por *Der Spiegel*, el 51 % de los católicos asistía regularmente a misa los domingos, mientras que un 21 % —72 % en total— asistían «al menos una vez al mes». El 7 % de los protestantes confesaba asistir cada domingo a los servicios religiosos, mientras que un 21 % —28 % en total— habla de una asistencia mensual (*ibídem*, pág. 14). La frecuencia de la adhesión a los ítems respectivos 19 y 22 es claramente superior a los puntos de dirección resultantes de las cifras anteriores, mientras que en los católicos es superior respecto del 19 y claramente inferior respecto del 22.



Cuadro 1: Diferencias de frecuencia específicamente confesionales de los ítems

Cuadro 2: Homogeneidad media de los ítems respecto de los restantes ítems K, según la confesión

en ellos la influencia institucional es más intensa y porque el catolicismo alemán presenta elementos subculturales, la población católica reacciona a los ítems K más específicamente que el conjunto de la población. Cuanto más específica es la reacción, tanto menor es la homogeneidad del contexto global.

Comparando los cuadros 1 y 2 se pueden estudiar plásticamente, por decirlo así, los ítems adecuados para el establecimiento de una escala. Solo son adecuados para una escala los ítems que presentan una homogeneidad profunda con el complejo de sentido previsto, y esto en todos los grupos confesionales —desde el punto de vista de la construcción intentada de una escala confesionalmente independiente—. Ahora bien, para establecer escalas según el modelo de Guttman no se requiere únicamente la homogeneidad, sino también el intervalo de la frecuencia positiva entre los diferentes ítems. La forma ideal de la escala se obtendría cuando la homogeneidad de los ítems fuera perfecta e idénticos los intervalos entre las frecuencias positivas de los ítems de la escala. Por tanto, en una escala con cuatro ítems, en el caso ideal el ítem «más fuerte» tendría 20 % de respuestas positivas, el segundo más fuerte 40 %, el tercero 60 % y el «más débil» 80 %. En este caso la escala no podría considerarse únicamente como escala ordinal, sino como escala de intervalo y sería la indicada para la aplicación de medidas estadísticas paramétricas. Para que la escala sea lo más independiente posible desde el punto de vista de la confesión, es preciso eliminar también el ítem 19 en relación con la frecuencia positiva, que, considerando la frecuencia entre los católicos, ocupa el puesto 5, entre los evangélicos de las iglesias regionales el 9, entre los grupos restantes el 8, y, en conjunto, el 7 (cfr. tabla 3). Entonces quedan 7 ítems que entran en consideración para la escalación. La tabla 5 recoge las propiedades estadísticas de los mismos en relación con la amplitud total, completándose con los valores correspondientes de la primera encuesta. Dado que en la encuesta representativa los ítems 23 y 21 y los 17 y 18 presentan prácticamente las mismas frecuencias, se excluyen entre sí. Entonces las variantes que quedan son las siguientes:

Con tres ítems:	Con cuatro ítems:	Con cinco ítems:
23-21/17-18/28-15	23-21/25/17-18/15	23-21/25/17-18/28/15

Para estas variantes se calcularon las homogeneidades globales (H_t) de ambas encuestas. En dichas encuestas la escala compuesta por los cuatro ítems: 21, 25, 18 y 15 presentaba el mayor

Tabla 5: Peculiaridades estadísticas de los ítems escalares de las 2 encuestas

Items		Encuesta I (Cuenca del Ruhr y región de Munster, 1961)								Encuesta II (República Federal Alemana, 1963)							
		Item Nr	23	21	25	17	18	28	15	Item Nr	23	21	25	17	18	28	15
Nr.	Texto	% Sí	H_{ij}							% Sí	H_{ij}						
23	Leo frecuentemente la Biblia u otros textos religiosos.	21	×	.43	.52	.59	.70	.61	.63	23	×	.37	.56	.62	.59	.60	.54
21	Ciertas vivencias me han llevado a participar más activamente en la vida de la iglesia.	26		×	.67	.74	.79	.55	.71	25		×	.45	.70	.67	.63	.65
25	En nuestra casa se suele rezar la bendición de la mesa.	54			×	.59	.70	.55	.81	38			×	.54	.61	.51	.61
17	El servicio religioso me proporciona sobre todo equilibrio psíquico.	54				×	.87	.65	.86	50				×	.67	.66	.77
18	Sin religión y sin iglesia para mí la vida es vacía.	63					×	.65	.77	51					×	.69	.73
28	Para vivir tranquilamente en el mundo es necesario creer en el gobierno de Dios, en el destino como obra de Dios.	69						×	.62	65						×	.58
15	Haber tenido un hogar cristiano tiene mucha importancia a lo largo de la vida.	79							×	74							×
	Peculiaridades de la escala: 21, 25, 18, 15 / 21, 25, 18, 28, 15	H_t = 0,72 / H_t = 0,65	Rep. = 0,93 – 0,97 / Rep. = 0,91 – 0,95							H_t = 0,61 / H_t = 0,61	Rep. = 0,90 – 0,95 / Rep. = 0,89 – 0,94						

índice de homogeneidad[24]. La utilizamos en nuestras anteriores investigaciones. Ahora bien, como el ítem 28 puede incluirse sin pérdida de homogeneidad en el material de la segunda encuesta, parece oportuno utilizar la escala de seis grados (puntos 0-5) para obtener un máximo de información en el marco sociorreligioso de referencia. Por esta razón, los datos del párrafo III se fundan sobre ella. En la encuesta representativa arroja una media aritmética de 2,55 (sobre un «valor ideal» de 2,50) para todo el campo. De acuerdo con el criterio señalado en la nota 21, la proporción de los valores medios de los tres grupos de nuestra investigación era 4 : 3 : 2 (cfr. tabla 6, pág. 266).

Según Guttman, el coeficiente de reproductibilidad (Rep.) en el método de escala aquí expuesto no representa ningún valor adicional de conocimiento —en la tabla 5 solo se recoge con propósitos comparativos—. Por lo demás, su medida depende de los valores de escala concedidos a los módulos «defectuosos» de respuesta. Ateniéndose al criterio de minimización de los fallos, Rep. = 0,942; concediendo a cada módulo de respuestas el valor de escala de sus respuestas positivas, en nuestro caso, Rep. solo llega a 0,889. Esta misma dispersión dentro de la misma secuencia de ítems evidencia lo problemático del valor cognoscitivo de Rep.[25]. Según nuestras

[24] El ítem 17 y el 18 son prácticamente iguales, aunque cuando se aplica al mismo tiempo el ítem 28 el ítem 18 es más favorable. Para las dos soluciones óptimas se citan en la tabla 5 los valores de homogeneidad y de reproducibilidad. Solo cabe señalar hipótesis sobre las causas que condicionan la homogeneidad superior de las escalas de la primera encuesta; no deben excluirse las influencias regionales ni las propias de la entrevista.

[25] Aunque en la bibliografía metodológica Rep. fue objeto de numerosas críticas, sin embargo predomina en la praxis de la investigación. No obstante, para la distribución de los módulos «defectuosos» de respuesta no puede aplicarse un criterio aritmético, sino un criterio objetivo. Desde este punto de vista, ninguna de las dos soluciones citadas es convincente. El criterio recomendado por Guttman de la minimización de los fallos es, en primer lugar, ambiguo y, tratándose de módulos de desviaciones muy fuertes, da lugar a resultados absurdos. A su vez, la codificación establecida teniendo en cuenta el número de respuestas positivas debilita la unidimensionalidad del criterio. En este caso, la codificación de los módulos defectuosos obedecía al criterio de una maximalización de la unidimensionalidad. Es decir, los módulos que, según el cómputo de Guttman, arrojan un solo «fallo», quedaron incluidos en el tipo de escala más próximo a ellos, mientras que los módulos de respuesta repetidamente defectuosos se codificaron según el número de respuestas positivas. Se puede afinar aún más, cuando se dispone de ítems prácticamente intercambiables (en este caso, por ejemplo, el 17 y el 18): para los módulos que, según el criterio de la minimización de los fallos, son equívocos y están ocupados repetidamente —por ejemplo, − + − + + (¿2 puntos o 4?)— se introduce un ítem adicional. Entonces el módulo − + + − + + contiene 4 puntos y el módulo − + − − + + contiene 2. Para nuestra escala establecida según el criterio «mixto», Rep. = 0,926.

experiencias, el método de escala a base de los coeficientes de homogeneidad y considerando al mismo tiempo las frecuencias marginales, es claramente preferible al análisis escalogramático de Guttman, por lo menos tratándose de investigaciones en que intervienen numerosas personas e ítems.

3.

Teniendo en cuenta la inestabilidad, acentuada en la crítica metodológica, de la mayoría de los ensayos fecundos de escalación realizados según el modelo de Guttman[26], el resultado de nuestros intentos de operacionalizar y de calcular como una actitud socializada la «eclesialidad» prescindiendo de la confesión, puede juzgarse positivamente desde el punto de vista de la *fiabilidad* de los instrumentos de medida. En dos investigaciones independientes la una de la otra, los ensayos de escalación dieron lugar a resultados satisfactorios y coincidentes desde el punto de vista de la secuencia de ítems. Ahora bien, ¿cuáles son los resultados reales? ¿Hasta qué punto amplían estas investigaciones el saber de la «eclesialidad» y en qué cuadro de referencia?

En opinión del autor, no debe sobrevalorarse la significación de tales escalas para la investigación social de la iglesia. Mientras no se tenga una explicación teológica —o al menos pastoral— de la relación entre las realidades psíquicas y religiosas —problema que antes solía tratarse bajo el par conceptual «naturaleza y gracia»—, en este tipo de valores de medida no puede verse más que una «piedra de escándalo» posiblemente fecunda. Lo que aquí se calcula, es muy probable que no tenga valor posicional teológico o pastoral claro. Aun tratándose de «valores eclesiales de medida», sin embargo, sin duda ninguna son de tal naturaleza que su sentido se define institucionalmente, y no mediante teorías fragmentarias de carácter científico-profano.

No obstante, lo que para la investigación social eclesial supone una desventaja, parece ser ventajoso para la sociología de la religión

[26] «Es muy grave la 'inestabilidad' de la escala de Guttman. Guttman insiste —y esto se refleja constantemente en la praxis— en que un colectivo de significación o una población puede ser 'escalable' en un momento concreto y no en el siguiente. Si el colectivo de significación es una actitud, este enunciado o es problemático desde el punto de vista de la teoría del conocimiento o es un repliegue hacia un puro operacionalismo.» (Scheuch, *Skalierungsverfahren*, *ibídem*, pág. 363.)

que, hasta la fecha, por lo menos en la República Federal, no puede hacerse con una base independiente de investigación[27]. En primer lugar, para investigar las funciones latentes de las instituciones es necesario aplicar definiciones de las actitudes referidas a la institución que sean independientes desde el punto de vista institucional. Más aún, la investigación crítica no podrá aceptar sin más hipótesis precientíficas sobre la existencia de variables psíquicas homogéneamente repartidas. Todavía no se ha resuelto el problema de si, por ejemplo, existe una variable psíquica específicamente confesional o religiosa o si debe equipararársela al «espíritu del pueblo».

Teniendo en cuenta que en el marco de nuestras extensas investigaciones sobre el problema de la seguridad la escala K resultó ser, con mucho, la más homogénea, y esto en las dos investigaciones, se puede considerar este hecho ante todo como una constatación empírica de la hipótesis de que existe una «actitud referida a la iglesia» difundida y consolidada con diversa intensidad en la población alemana. Esta constatación no es absolutamente obvia. Por ejemplo, el autor cree muy improbable que en condiciones similares de experimentación en la República Federal pueda darse una «escala de ateísmo» unidimensional. Esta consideración nos lleva a una determinación más exacta del valor enunciativo de la escala: el hecho de haber podido obtener en un corte transversal de la población un instrumento de medida de tan alta fiabilidad, habla probablemente más en favor de los elementos socio-culturales comunes de esta población que sobre las motivaciones de los individuos relevantes desde el punto de vista de la psicología individual. El término sociopsicológico de «actitud» *(attitude)* solo en circunstancias muy restringidas puede equipararse a los motivos entendidos en el sentido de la psicología individual[28]. Si esta reflexión es exacta, inaugura nuevos aspectos de la discusión sobre la unidimensionalidad o pluridimensionalidad de las actitudes religiosas. Evidentemente, formas fenomenológicas de «eclesialidad» muy divergentes

[27] Cfr. J. Matthes, «Preconceptions and Institutionalization», en: *Social Compass*, X/4-5 (1963), pág. 377 ss.

[28] Se trata de una hipótesis del autor. En relación con lo que venimos diciendo, la literatura sobre «*attitudes*» y «*attitude-measurement*» es notablemente ambigua. Además, el mismo concepto de «motivo» pide una diferenciación. Las «motivaciones» cosmológicas, salvíficas o místicas entendidas en el sentido de E. Pin (cfr. «Les motivations des conduites religieuses et le passage d'une civilisation prétechnique», en: *Social Compass*, XIII/1 [1966], pág. 25 ss.) probablemente no son «motivos» en el sentido de estructuras psíquicas socializadas, sino epifenómenos de dichas estructuras de motivos.

pueden llevar a responder en sentido afirmativo a los ítems de nuestra escala. El hecho de que los cinco enunciados se comporten como una cadena de relaciones lógicas del tipo si-entonces, el hecho de que constituyan una escala unidimensional, demuestra únicamente que *estos* enunciados relativos a la eclesialidad son compatibles con *todas* las formas fenomenológicas de eclesialidad difundidas en la población. Se trata de una compatibilidad cualificada desde el punto de vista del orden de sucesión de los ítems; la escala corresponde a una lógica en general supuestamente inconsciente, cuyo contenido, como es obvio, debe retrotraerse a la eficacia directa o individual de las instituciones eclesiales.

Aun cuando se suponga que los siete enunciados capaces de establecer una escala puedan ser completados por otros muchos[29], es preciso considerar como relativamente limitado el ámbito de tales enunciados. Los mismos ítems 20 y 22 descubren límites y los ítems recogidos en plan complementario en la tabla 1 indican los enunciados que quedan decididamente fuera de la «actitud eclesial» aunque estén en correlación con ella. En este contexto no se alude para nada al problema de si la escala mide la «actitud *frente* a la iglesia», entendida como «objeto», como corresponde a la teoría de la medida de la actitud. Nos parece más exacto el concepto de «eclesialidad» entendido como resultado de procesos de socialización relativos a la institución.

Queda pendiente el problema de la posibilidad de desarrollar para ambas confesiones escalas que solo son homogéneas para una de las dos. No obstante, la respuesta afirmativa al mismo tendría una considerable importancia teórica. Efectivamente, la constatación de escalas unidimensionales confesionalmente comprometidas estaría en contradicción con la hipótesis basada en nuestro propio material, según la cual las actitudes socializadas solo son unidimensionalmente operacionables en la medida en que los enunciados en ellas contenidos quedan *fuera* de los campos socioculturales de tensión de la población investigada. Pero si nuestra hipótesis es exacta, entonces la relativa independencia confesional de nuestra escala —en cuanto a la homogeneidad, no en cuanto a la frecuencia—

[29] Entre los 410 ítems de la primera encuesta se encontraron dos más que presentaban homogeneidades escalares con los ítems K, aunque por razones relativas a la economía de la investigación no pasaron a la segunda encuesta: «Me creo en la obligación de asistir regularmente al servicio religioso» (46 % de respuestas afirmativas, con una homogeneidad superior a la media); «Son muchos los que no acuden a la iglesia. Si lo hicieran serían más felices» (52 % de respuestas afirmativas, homogeneidad media).

no tendría nada de extraordinario. Sería un argumento a favor de que las «actitudes frente a la iglesia» constatables a nivel de la totalidad de la sociedad no deben concebirse como productos inmediatos de la socialización de las mismas iglesias, sino como resultados de la influencia de los diversos agentes de socialización, algunos de los cuales, por lo menos —como, por ejemplo, la «opinión pública»—, difunden en la actualidad una actitud «frente a las iglesias», no una actitud diferenciada frente a las dos grandes iglesias.

Sea de ellos lo que fuere, el hecho de poder disponer de una «medida de eclesialidad» válida que por sus propiedades estadísticas puede considerarse como escala de intervalo, abre la posibilidad de comparar a nivel interconfesional grupos socio-estadísticos en una medida no lograda hasta la fecha. Las conclusiones expuestas en plan resumido en el párrafo siguiente confirman fundamentalmente los datos que ya conocemos por las investigaciones de los planos de las comunidades eclesiales o de las parroquias. De ahí que nos limitemos a destacar únicamente los aspectos que perfilan el cuadro.

Tabla 6: Valores K según la confesión de los encuestados y de sus esposas

Confesión de los encuestados	Todos	Solo casados: Matrimonios homógamos	Solo casados: Matrimonios mixtos	Significancia de la diferencia	Porcentaje de matrimonios mixtos	N=
	Valores medios en los puntos de la escala K			p<	%	
Católicos	3,02	3,20	2,12	.001	15	604
Evangélicos de la iglesia regional	2,30	2,35	2,10	.001	11	717
Grupo restante	1,46	1,67	1,18	.01	38**	104
De éste:						
—Evangélicos sin indicaciones	(2,05)				(20*)	21
—Otras comunidades evangélicas	(2,92)	2,32	1,38	.01	(8)	13
—Religiones no cristianas	(1,45)				(30)	11
—Aconfesionales	0,88	0,61	1,12	.05	56	49
—Sin respuesta		.	.	.	.	10

* Los matrimonios con mujeres de la iglesia evangélica nacional se valoran como homogéneos.
** Sin recusadores.

4.

El hecho de que nuestras investigaciones no persiguieran primariamente objetivos de conocimiento sociorreligioso determina que nuestra escala K solo pueda compararse directamente con pocos datos relativos a la religión[30]. La tabla 6 facilita los valores medios de los diversos grupos confesionales y —en la medida en que lo permite la magnitud de los grupos— proporciona una comparación entre los matrimonios confesionalmente homógamos y los matrimonios mixtos. Como era de esperar, los católicos se destacan significativamente de los demás grupos, exceptuados los miembros de las comunidades evangélicas no pertenecientes a las iglesias regionales, que prácticamente alcanzan el mismo valor K. De todos modos, esto se aplica exclusivamente a los solteros y a los católicos casados con mujeres católicas. En los matrimonios mixtos —el dato es significativo— los católicos presentan valores inferiores a los de los evangélicos de las iglesias regionales en los matrimonios homógamos; más aún, los mismos evangélicos que contrajeron matrimonios mixtos —casi siempre con una mujer católica— presentaron valores K sensiblemente inferiores a los de los cónyuges de mujeres evangélicas. Es éste un fenómeno digno de tenerse en cuenta pensando en los esfuerzos de legitimación ecuménica de los matrimonios mixtos. No obstante, en este caso, pensamos menos en una deseclesialización debida a los matrimonios mixtos que en el hecho de que las personas en cuya vida la iglesia interviene en grado mínimo, escogen fácilmente cónyuges de otras iglesias. Puesto que, sin duda ninguna, en la mayoría de los casos la homogamia es el resultado de procesos de socialización específicamente confesionales, este dato demuestra que la escala relativamente independiente desde el punto de vista de la confesión, puede estar vinculada a motivos específicamente confesionales. La significación de la homogamia se refleja en todos los grupos estadísticos: los mismos aconfesionales casados con mujeres aconfesionales presentan valores K sensiblemente inferiores que los que conviven en «matrimonios mixtos» con una mujer miembro de una iglesia.

[30] Por motivos de claridad, en las tablas 6-9 solo se recogen los valores medios de las clases. Los datos que se basan en las frecuencias de notas de $30 > N \geq 10$ se citan entre paréntesis. Cuando las personas por clase de notas eran menos de 10 se procedió a resumir clases próximas —siempre que la operación tuviera sentido—. — La significación de las diferencias observadas fue examinada comparando las clases cualitativamente distintas de notas mediante el cálculo de los valores z y la tendencia de las notas cualitativas mediante medidas de correlación. La significación se demuestra mediante la probabilidad de la hipótesis cero (p<). ns = p > .05.

Tabla 7: Comparación de los diversos índices de eclesialidad según la confesión y los «Länder»

Estado Federal	Porcentaje de católicos[1] (1961)		Iglesia Católica Romana[2] (1959): Asisten al servicio religioso		Iglesia Católica Romana[2] (1959): Comuniones anuales		Iglesia Católica Romana[2] (1959): Comuniones Pascuales	
	% de la población	Orden	% de todos los católicos	Orden	Cada católico	Orden	% de todos los católicos	Orden
Schleswig-Holstein	5,4	10	32,2	8	9,1	8	35,9	8
Hamburgo	7,4	9	26,8	10	7,3	10	27,2	9
Bremen	9,9	8	27,1	9	7,2	9	26,9	10
Baja Sajonia	18,8	7	51,7	2	15,8	2	54,8	4
Renania del Norte-Westfalia	52,1	4	44,8	6	12,8	4	47,6	6
Hessen	32,1	6	39,5	7	10,9	7	45,5	7
Renania-Palatinado	56,2	3	54,3	1	16,7	1	60,2	2
Sarre	73,3	1	50,8	3	14,0	3	59,3	3
Baden-Württemberg	46,9	5	47,1	5	11,8	5	51,9	5
Baviera	71,3	2	48,1	4	11,4	6	60,4	1
Correlación de orden según Kendall			Coeficiente Tau					
Porcentaje de católicos	×		*0,56*		*0,52*		*0,60*	
Católicos: Asistencia al culto	*0,56*		×		*0,86*		*0,82*	
Comuniones anuales	*0,52*		*0,86*		×		*0,69*	
Comunión Pascual	*0,60*		*0,82*		*0,69*		×	
Escala K	0,21		−0,21		0		−0,21	
Escala K global	*0,69*		*0,52*		0,47		*0,56*	
Evangélicos de la iglesia regional: Escala K	*0,56*		0,45		0,39		0,45	
Asistentes al servicio eucarístico	*0,67*		0,45		0,27		*0,56*	

Estado Federal	Departamento de Investigación social (1963): Escala K de católicos		Escala K de todos		Escala K de evangélicos		Iglesias regionales evangélicas[3] (1962): Asistentes a culto eucarístico		Distribución de las iglesias miembros (valoración proporcional)
	Puntos	Orden	Puntos	Orden	Puntos	Orden	% de los miembros de la comunidad	Orden	
Schleswig-Holstein	en Hamburgo		1,63	8	1,62	8	12	8	Schleswig-Holstein Eutin, Lübeck
Hamburgo	(1,86)	8	1,39	10	(1,80)	7	15	7	Hamburgo
Bremen	en Hamburgo		1,45)	9	(1,52)	9	11	9	Bremen
Baja Sajonia	(2,39)	7	2,20	7	2,20	6	22	6	Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe, ref. Aurich
Renania del Norte-Westfalia	3,24	1	2,62	4	2,23	5	23	5	Westfalia, Lippe, Renania
Hessen	(3,18)	2	2,58	6	2,47	3	30	3	Kurhessen-Waldeck Hessen-Nassau
Renania-Palatinado	2,89	5	2,61	5	2,50	2	24	4	Hessen-Nassau Renania Palatinado
Sarre	2,93	4	2,79	2					
Baden-Württemberg	3,15	3	3,05	1	2,99	1	31	2	Baden-Württemberg
Baviera	2,81	6	2,63	3	2,24	4	47	1	Baviera
Correlación de orden según Kendall					Coeficiente Tau				
Porcentaje de católicos	0,21		*0,69*		*0,56*		*0,67*		
Católicos: Asistencia al culto	−0,21		*0,52*		0,45		0,45		
Comuniones anuales	0		0,47		0,39		0,27		
Comunión Pascual	−0,21		*0,56*		0,45		*0,56*		
Escala K	×		0,43		0,43		0,33		
Escala K global	0,43		×		*0,67*		*0,67*		
Evangélicos de la iglesia regional: Escala K	0,43		*0,67*		×		*0,78*		
Asistentes al servicio eucarístico	0,33		*0,67*		*0,78*		×		

Referencias:
1. Statistisches Jahrbuch für die BRD 1965, pág. 45.
2. Zentralstelle für kirchliche Statistik des Katholischen Deutschlands, ibídem, pág. 688 s.
3. Kirchenstatistisches Amt der evangeliscen Kirche in Deutschland, citado según Statistisches Jahrbuch für die BRD 1965, pág. 94.

Nuestra hipótesis de que la actitud eclesial no se reduce necesariamente por el contacto interconfesional queda confirmada por la tabla 8 A (pág. 274): la actitud eclesial más débil no se da en los ámbitos confesionalmente mixtos, sino en los exclusivamente evangélicos. Esto no se debe tan solo a la circunstancia trivial de que los evangélicos presentan valores K más bajos. Considerando la tabla 8 A, según confesiones, se observa la misma tendencia, que, por cierto, es más intensa en los evangélicos que en los católicos. Si esta tendencia se debiera exclusivamente a los controles sociales, en los católicos sería mucho más fuerte. El mismo argumento de la diáspora explica muy poco. Son más probables los influjos de carácter regional, y, por tanto, históricos: la eclesialidad de los evangélicos presenta un evidente desnivel Sur-Norte, y esto en relación con los índices de que se dispone (cfr. tabla 7, últimas columnas). Este desnivel responde, en sus extremos (Baviera, norte de Alemania), a la distribución confesional, pero no en la parte central tan densamente poblada. La mayor eclesialidad de los evangélicos en Hessen y en el suroeste de Alemania respecto del norte de Alemania se explicaría, en parte, por motivos históricos (¡pietismo!).

Como nuestro material no nos proporcionaba más datos de carácter religioso, fue preciso acudir a otros procedimientos para relacionar la escala estudiada con otras indicaciones sobre la «eclesialidad», a fin de explicar su significación objetiva. Desgraciadamente, no se pudieron estudiar los datos oficiales de ambas iglesias nacionales sobre la base de las diferencias regionales de la actividad eclesial en el plano de las comunidades o de los círculos y obtener los índices correspondientes a los lugares de la encuesta, como en el caso de las circunstancias confesionales. Los datos oficiales de las iglesias continúan la tradición de la organización eclesial territorial. De todos modos, como para la iglesia católica existe una reducción al plano de los «Länder» (regiones), y como los límites de las iglesias miembros de la iglesia evangélica nacional coinciden prácticamente, con pocas excepciones, con las fronteras de los «Länder», aventuraremos un ensayo comparativo en el plano de los «Länder» de la República Federal. El único método estadístico que interesa en esta ocasión es el de la correlación de orden. Entonces la sucesión de los índices citados en la tabla 7 quedó fijada según los «Länder» Federales y las correlaciones correspondientes quedaron establecidas mediante los coeficientes Tau de Kendall[31]. Aunque se

31 Para el cálculo, cfr., por ejemplo, Mittenecker, *Planung und statistische Auswertung von Experimenten*, 5.ª ed., 1964, pág. 170 s. Para la comparación de órdenes

trata de un procedimiento muy burdo, comparando los diversos coeficientes se obtienen relaciones muy notables: entre los índices usuales para medir la participación eclesial de los católicos —asistencia a misa, promedio de comuniones anuales y porcentaje de comuniones por Pascua[32]— existe una relación muy alta. La misma frecuencia eucarística de los evangélicos y la frecuencia de la comunión pascual se correlacionan significativamente, lo cual remite a la afinidad social estructural de estas prácticas religiosas —véase Baviera, que prácticamente no destaca en los otros índices—. Es asimismo interesante el hecho de que aquí el índice relativo a la iglesia regional presenta una correlación más elevada con el porcentaje de los católicos que los índices para los católicos. Considerando la correlación entre nuestra escala K —tanto en general como por confesiones— con los demás índices, surgen algunas sorpresas: los promedios generales son los que mejor se adaptan al cuadro total; las correlaciones respecto de los datos de las estadísticas eclesiales de ambas confesiones son significativos y el orden de sucesión coincide en grado muy elevado con el orden de sucesión del porcentaje de los católicos. Los valores K de los evangélicos se correlacionan enormemente con la frecuencia eucarística, de forma que para esta confesión puede suponerse una coincidencia profunda entre la actitud y la conducta. Al mismo tiempo se confirma que, de hecho, la escala tiene un sentido primariamente referido a la iglesia, por lo cual cabe la tendencia a admitir la duda cuando se considera la irregularidad total en el caso del orden de sucesión entre los católicos. La correlación de la escala K para los católicos exclusivamente es tendenciosamente más elevada con los índices de los evangelistas que con los de la propia confesión:

Sin bajar a más detalles, apuntaremos dos conclusiones de esta investigación que, ante todo, piden una aclaración:

1. el hecho de que todos los índices (exceptuados los valores K de los católicos) estén significativamente en correlación con el porcentaje de la población católica;

en series no superiores a 10 es preferible el coeficiente de Kendall al de Spearman. — En la parte inferior de la tabla 7 se recogen, por excepción, y con finalidades de comparación, los valores no significativos; se destacan mediante cursiva los valores significativos superiores al nivel .05.

32 Como se sabe, la fiabilidad de los informes brutos de los Centros oficiales de las iglesias no merece un crédito excesivo. En su estudio O. Schreuder (*ibídem*, pág. 482) comprobó que los datos defectuosos a nivel parroquial, en los casos por él analizados, en virtud de la ley de las grandes cifras se compensaban a nivel de Decanato. A nivel de los «Länder», donde por lo demás no se trata de números absolutos, sino únicamente de relaciones, apenas hay nada que objetar contra los datos utilizados.

2. la línea irregular de la escala K en la parte de la población católica, en tanto que la línea de los valores K generales y de los calculados para los miembros de la iglesia regional exclusivamente responda a la que se esperaba[33].

La primera constatación concuerda con las indicaciones de la tabla 8: *Cuanto mayor es el porcentaje de población católica, tanto más elevada es la praxis eclesial de ambas confesiones y tanto más intensa es la actitud eclesial de los evangélicos, aunque no la de los católicos*. La segunda constatación completa a la primera: *Entre los evangélicos no existe discrepancia entre la praxis observable y la actitud, entre los católicos ambas son independientes entre sí* en el plano comparativo, evidentemente muy abstracto. También aquí se impone la hipótesis expuesta al discutir los ítems 19 y 22, según la cual entre los católicos la tensión entre el individuo y la institución es mayor que entre los evangélicos. Comparando los datos de Baviera y de Renania del Norte-Westfalia y suponiendo que en el primer «Land» predomina la eclesialidad tradicional, y en el segundo —fuertemente industrializado y con grandes concentraciones urbanas— una eclesialidad relativamente resistente a los cambios sociales, nos encontraríamos ante un hecho perfectamente compatible con los datos de la estadística. No obstante, este intento de explicación resulta todavía muy burdo.

En cuanto a la primera situación, de la tabla 7 se deduce que el recurso a las circunstancias históricas resulta probablemente insuficiente. Parece como que la eclesialidad de los evangélicos queda favorecida por un ambiente predominantemente católico y esto tanto en el plano de la celebración eucarística —lo cual es evidente sin más— como en el de las actitudes. Teniendo en cuenta que los ítems fueron formulados pensando en las conclusiones procedentes de la investigación de una comunidad nuclear evangélica y que estos ítems demostraron su homogeneidad no solo entre los evangélicos, sino también entre los católicos; considerando, además, que el orden de sucesión —en los diferentes «Länder»— de los valores K entre los católicos queda más cerca de los índices de los evangélicos que de los índices de la praxis católica, parece acertada la hipótesis

[33] En cuanto lo permitió el material, se intentó explicar estas situaciones mediante artefactos estadísticos. Mientras que la elevada correlación entre la escala general y el porcentaje de los católicos se explica en parte —no totalmente— por la superior eclesialidad de los católicos, no existen explicaciones de tipo estadístico para el comportamiento de los índices de los evangélicos ni para el de la escala K de los católicos. De ahí que ambos hechos esperen una interpretación sociorreligiosa. En lo que sigue solo pueden formularse hipótesis sumamente vagas.

de que en este caso nos encontramos ante signos de un proceso de orientación recíproca de las confesiones. Por desgracia, carecemos de datos para verificar esta hipótesis; en todo caso, su confirmación tendría un interés teorético muy notable.

En esta ocasión no podemos analizar con más detalles las supuestas relaciones entre la «eclesialidad» así analizada y las otras variables sociopsicológicas[34]. Son susceptibles de una interpretación más clara las relaciones entre los criterios socio-estadísticos utilizados en general y nuestra escala K. Dichas relaciones nos ofrecen ciertos datos sobre la distribución social de la «eclesialidad». Además, los datos representativos autorizan una revisión de la «tesis de la deseclesialización», entendiendo como tal «la apostasía creciente de la iglesia de amplios círculos de población, o, si se quiere, la indiferencia de éstos frente a la problemática religiosa» (F. Fürstenberg)[35]. En la medida en que nuestra escala está en condiciones de operacionalizar la virtualidad de acuñación sociopsicológica de las instituciones eclesiales, el siguiente análisis transversal puede proporcionar referencias a los hipotéticos resultados de un análisis longitudinal que todavía está por hacer. En este contexto nos limitamos a describir los datos, pues el intento de una interpretación teórica excedería el tema del presente estudio.

Es frecuente relacionar la deseclesialización de la población con el proceso de industrialización. Como se deduce comparando B y C de la tabla 8, parece que en la República Federal no es tanto la industrialización como la *concentración urbana* la que favorece la deseclesialización. Esto se observa sobre todo entre los católicos. Significativamente se observa un verdadero descenso de la eclesialidad en las grandes ciudades, que, no obstante, en general se distinguen menos por un grado de industrialización especialmente elevado que por un alto porcentaje del sector terciario.

En la tabla 9, A (pág. 276), se demuestra que —probablemente en

[34] Los ítems citados en la tabla 1 en plan complementario permiten deducir algunas relaciones. En el marco de nuestras investigaciones sobre la temática de la seguridad, la «eclesialidad» así definida resultó estar en correlación con opiniones tradicionales. En nuestro material reaparece la relación entre eclesialidad y conducta electoral estudiada básicamente por Blankenburg (*ibidem*) —donde la eclesialidad se define por el problema de la asistencia al culto—. — Para más detalles, véase F. X. Kaufmann, *Sicherheit...*, *ibidem*, párrafos 4.4 y 5.5, y también ídem, *Bericht...*, *ibidem*, párrafo B. 3.

[35] En esta ocasión renunciamos a una discusión teórica de la tesis de la deseclesialización. Cfr. sobre el particular J. Matthes, «Bermerkungen zur Säkularisierungsoziologie», en: número 6 extraordinario de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia y Opladen, 1962, pág. 65 ss.

Tabla 8: Valores K medios teniendo en cuenta la confesión y los datos ambientales

Datos ambientales / Confesión	Católicos		Evangélicos de la iglesia regional		Todos	
	Valores K	p<	Valores K	p<	Valores K	p<
A. *Católicos en el distrito*						
Hasta 20 %	2,63	.05	1,97	.001	1,92	.001
20-40 %	2,52		2,38		2,39	
40-60 %	3,15		2,38		2,70	
60-80 %	2,98		2,88		2,77	
80 % y más	3,10		2,67		2,98	
B. *Magnitud de las comunidades de residencia*						
Hasta 2.000 habitantes	3,65	.001	2,56	.001	3,03	.001
2.000- 5.000 habitantes	3,19		2,65		2,84	
5.000- 10.000 habitantes	3,07		2,00		2,66	
10.000- 50.000 habitantes	2,52		2,35		2,36	
50.000-200.000 habitantes	2,91		2,19		2,43	
200.000-500.000 habitantes	3,16		2,14		2,46	
500.000 y más	2,19		1,87		1,85	
C. *Trabajan en la industria del distrito*						
Hasta 10 %	3,28	.001	2,40	.01	2,75	.001
10-20 %	2,82		2,16		2,32	
20-30 %	2,88	ns	2,31	.01	2,53	.001
30 % y más	2,94		2,50		2,56	

oposición a otros «Länder»— la industrialización no ha supuesto una deseclesialización especial de los obreros en comparación con las clases medias: los obreros de ambas confesiones presentan valores K significativamente superiores a los de los funcionarios. Además, entre los evangélicos se da una significativa diferencia entre obreros cualificados y no cualificados. A pesar de todo, entre los evangélicos no aparece el desnivel de formación esperado (tabla 9, B), lo cual se debe probablemente a un fenómeno originariamente prusiano: *la elevada eclesialidad de los funcionarios evangélicos*[36], los cuales —aunque no significativamente, sí tendenciosamente— como grupo único de toda nuestra investigación presentan valores K superiores a los de su grupo católico correspondiente. Por el contrario, la eclesialidad de la población rural, notoriamente superior al término medio, se debe fundamentalmente al influjo estadístico de los *campesinos católicos*, siendo esta una relación exacta cuando se piensa en que la población rural evangélica se concentra al norte de Alemania, donde la eclesialidad es menor. En los católicos y en el grupo restante se observa una tendencia hacia la disminución de K conforme crece la formación intelectual, aun cuando resulta sorprendentemente escasa la relación desde el punto de vista de la polarización ideológica de la formación ilustrada y de la reacción eclesial: existe una ruptura entre la escuela primaria y los centros superiores. Aunque existe una correlación entre la formación escolar y los ingresos, las circunstancias confesionales se invierten en la relación entre los ingresos y la eclesialidad: mientras que los valores K de los evangélicos (y también del grupo restante) muestran una tendencia a la baja al ser mayores los ingresos, entre los católicos prácticamente se mantienen constantes. Sin embargo, en conjunto se da una relación significativa, más fuerte que en el caso de la formación intelectual (tabla 9, C).

[36] También R. Köster ha observado a los funcionarios en su estudio sobre los «leales a la iglesia» en una comunidad evangélica urbana *(ibidem*, pág. 98).

9, D y 9, E confirman, finalmente, las conocidas relaciones de que la eclesialidad está en correlación con el aumento de la edad y con el número creciente de hijos. Sin embargo, en contraposición con los numerosos datos sobre la frecuencia de la asistencia al servicio religioso, no se puede establecer un mínimum de edad media; los valores K disminuyen hacia el grupo más joven que, en todo caso, frente a otras investigaciones, no incluye a los que tienen de 18 a 25 años.

Esta simple descripción trataba de señalar, mediante el material representativo, relaciones que solo de un modo incompleto podían establecerse con las estadísticas al uso. El hecho de que los propósitos de nuestra investigación no fueran primariamente sociorreligiosos, sino que su intención consistía en investigar la influencia de los datos económicos en las actitudes de la población, tenía el inconveniente de imposibilitar la verificación directa de nuestra escala a base de otros datos, por ejemplo, los relativos a la asistencia al servicio religioso. Por otra parte, se tenía la ventaja de poder examinar en su relación con las actitudes religiosas una serie de datos que, en otro caso, probablemente no hubieran sido objeto de encuesta. En especial se obtuvieron numerosas indicaciones de que la diferencia, introducida por C. Clark y J. Fourastié, entre ramas o actividades primarias, secundarias y terciarias de economía subraya una clara dirección de la deseclesialización que trasciende de lo anteriormente investigado: no solo los labradores, sino que también los obreros que trabajan en el sector primario (explotaciones

Tabla 9: Valores medios de K teniendo en cuenta la confesión y los datos personales

Confesión / Datos personales	Católicos Valores K	Católicos p<	Evangélicos de la iglesia regional Valores K	Evangélicos p<	Total Valores K	Total p<
A. *Grupo profesional*						
Obreros no calificados e iniciados	2,89	ns	2,52	.001	2,62	ns
Obreros calificados	3,09	.001	2,08	ns	2,48	ns
Empleados	2,72	ns	1,93		2,16	
Funcionarios	2,67		2,83	.001	2,76	.001
Labradores	4,19	.001 .001	2,83	.001 .05	3,45	.001 .001
Otros trabajadores independientes	2,92		2,25		2,53	
B. *Educación*						
Unicamente educación primaria	3,18		2,36		2,71	
Formación profesional y otros Centros superiores sin terminación	2,95	.001	2,22	ns	2,46	.001
Centros profesionales, medios y técnicos con terminación	2,77		2,24		2,43	ns
Formación superior con terminación	2,67		2,45		2,34	
C. *Ingresos*						
Hasta 6.000 DM. anuales	3,19		2,45		2,82	
6.000- 9.600 DM. anuales	3,03	ns	2,36	.05	2,63	.01
9.600-13.200 DM. anuales	2,84		2,13		2,32	
más de 13.200 DM. anuales	2,95		1,99		2,23	
D. *Situación familiar*						
Solteros	3,05	.05	2,15	ns	2,38	ns
Casados sin hijos	2,79		2,06		2,35	
Casados con 1-2 hijos	2,96	.001	2,28	.001	2,52	.001
Casados con 3 y más hijos	3,35		2,57		2,85	
E. *Edad*						
25-34 años	2,85		1,90		2,25	
35-44 años	2,79		2,42		2,56	
45-54 años	3,21	.001	2,37	.001	2,61	.001
55-64 años	3,20		2,31		2,62	
65 años	3,54		2,89		2,89	

mineras) son por término medio más eclesiales, en ambas confesiones, que los que trabajan en la industria transformadora. En el sector secundario, las actividades terciarias presentan valores K inferiores que las actividades secundarias. Prescindiendo de los funcionarios evangélicos, ya citados, esta dirección se presenta también en el sector terciario; el cómputo verificado de acuerdo con las ramas de economía arrojó los valores K más bajos en las ramas típicamente terciarias de la Banca y de los Seguros[37]. Las dimensiones de las muestras de que se dispone no permiten analizar por el momento la medida en que en este caso actúan influjos autónomos y la medida en que la tesis de la concentración urbana explica esta tendencia.

Aunque las consideraciones precedentes permiten ciertas indicaciones significativas sobre la tendencia a la deseclesialización, tantas veces señalada, y sobre los factores que la condicionan, sin embargo, las correlaciones con los diferentes datos son muy débiles. Partiendo de la hipótesis, tan fundada, de que un proceso colectivo de deseclesialización —cuando tiene lugar— no es resultado de un factor parcial aislado de los procesos de transformación social, sino que en cierto sentido debe considerarse como factor interdependiente de un proceso de transformación global, parece más fecundo verificar la hipótesis de la tendencia a la deseclesialización a base de combinar datos de los que es lícito suponer que están íntimamente asociados a dicha tendencia. Por esta causa se estableció un índice de cinco notas diversas que se clasificaron en tres grados: 1, 0, +1. El punto positivo lo obtenían las clases de notas de las que cabe suponer que en el futuro tendrán una significación superior, mientras que el punto negativo se reservaba para las clases de notas de las que podía preverse una pérdida cuantitativa de significación:

Nota	Negativo	o	Positivo
Edad	60 años o más		hasta 40 años
Magnitud del lugar	hasta 5.000 habitantes		más de 100.000 habitantes
Formación	solo enseñanza primaria		Escuela técnica, media y superior
Sector económico	primario		terciario
Ingresos	menos de 7.800 marcos anuales		más de 13.200 marcos anuales

[37] Ya F. H. Tenbruck piensa en una «diferencia profesional intensa de la religiosidad y de la eclesialidad», cfr. «Die Kirchengemeinde in der entkirchlichen Gesellschaft», en: *Soziologie der Kirchengemeinde, ibidem*, pág. 131.

Entonces, en el momento de establecer el índice, se partió de que en un próximo futuro habrán de seguir dándose el absentismo y el crecimiento de las ciudades, de que crecen el nivel de formación y los ingresos y de que el sector primario se reducirá, mientras que se incrementará el sector terciario. Una correlación del momento, producto de este índice con la escala K, arrojó los siguientes valores: prueba global, r = 0,23; solo católicos, r = 0,24; solo evangélicos de la iglesia regional, r = 0,20. Entonces, bajo los presupuestos del modelo estadístico en que se funda la correlación del momento producto —aditividad y densidad uniforme de las variables consideradas, correlaciones lineares— los factores indicados explicarían un 4-5 % de varianza. Pensando en que solo el factor «magnitud del lugar» explica aproximadamente el 3 % de varianza —en los católicos incluso el 4 %—, se demuestra que el comportamiento de los factores combinados no es aditivo, sino que las diferencias observadas o desaparecen o —lo que es más probable— deben interpretarse como aspectos diversos de un factor común que da la impresión de estar más íntimamente ligado con la magnitud del lugar que con los demás factores. En resumen, nuestros resultados indican que en la República Federal la «tendencia a la deseclesialización» no es típica y que la tendencia estadísticamente mensurable disimula evoluciones muy diversas. Prescindiendo de los grupos extremos —decrecientes— de los «agricultores católicos», nos encontramos incluso con múltiples referencias a una cierta consolidación del influjo socio-psicológico de las iglesias. Por lo demás, probablemente el frente de la deseclesialización se mueve de forma distinta que en otros países: la determinación más intensa de la tendencia a la deseclesialización no correspondería tanto a los obreros como a los funcionarios, o, mejor, a las clases de formación media[38].

[38] Ya en 1956 había referencias en este sentido. Cfr. E. Reigrotzki, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*, Tubinga, 1956, pág. 32.

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas

Am. Soc. Rev. = American Sociological Review (Nueva York).
Arch. Soc. Rel. = Archives de Sociologie des Religions (París).
KZfSS = Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Colonia y Opladen).
Rev. Rel. Res. = Review of Religious Research (USA).
Soc. Comp. = Social Compass (Lovaina).
Am. Cath. Soc. Rev. = American Catholic Sociological Review (USA).
IJRS = Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie (Colonia y Opladen).

1. Obras y estudios de carácter introductorio y fundamental; colecciones; resúmenes bibliográficos.

ACQUAVIVA, S. S., *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen, 1964.
BANNING, W. (ed.), *Handboek pastorale sociologie*, La Haya, tomo I, 1953, tomos II y III, 1955, tomo IV, 1957.
BERGER, P. L., *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, Nueva York, 1961. Versión alemana: *Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas*, Stuttgart, 1962.
— *The Sacred Canopy*, Garden City/N. Y., 1967.
BERKOWITZ, M. I. y J. E. JOHNSON, *Social Scientific Studies of Religion: A Bibliography*, Pittsburgh, 1967.
BONHOEFFER, D., *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 3.ª ed. aumentada, Munich, 1960 ([1]1930).

BOULARD, F., *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, París, 1954.
BROTHERS, J. (ed.), *Readings in the Sociology of Religion*, Oxford, 1967.
CARRIER, H. y E. PIN (eds.), *Sociologie du Christianisme. Bibliographie Internationale*, Roma, 1964.
FREYTAG, J., *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Ziel und Weg empirischer Forschungen*, Hamburgo, 1959.
FÜRSTENBERG, F., *Religionssoziologie. Soziologische Texte*, tomo XIX, Berlín y Neuwied, 1964 (con bibliografía).
GODDIJN, W. y H. P. M. GODDIJN, *Godsdienstsociologie*, Utrecht/Amsterdam, 1960.
— *Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral*, Viena, Friburgo, Basilea, 1967.
GOLDSCHMIDT, D., F. GREINER y H. SCHELSKY (eds.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1960 (con bibliografía).
GOLDSCHMIDT, D. y J. MATTHES (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, número extraordinario 6 de la *KZfSS*, Colonia y Opladen, 1962 (con bibliografía).
GOLOMB, E., «Ergebnisse und Ansätze pfarrsoziologischer Bemühungen im katholischen Raum», en: D. GOLDSCHMIDT y J. MATTHES (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, Colonia-Opladen, 1962.
GREINACHER, N., *Soziologie der Pfarrei, Wege zur Untersuchung*, Colmar-Friburgo, 1955.
KRUIJT, J. P., *De onkerkelijheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken*, Groningen-Batavia, 1932.
LE BRAS, G., *Etudes de sociologie religieuse*, tomo I: *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, París, 1955; tomo II: *De la morphologie à la typologie*, París, 1956.
LENSKI, G., *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, edición revisada, Nueva York, 1963.
MATTHES, J., «Aspekte der Kirchensoziologie», en: *Die Mitarbeit*, año 11 (1962), cuaderno 9, págs. 423-432.
— *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo, 1964.
— «Religionssoziologie», en: G. EISERMANN (ed.), *Die Lehre von der Gesellschaft*, edición revisada, Stuttgart, 1969.
MOBERG, D. O., *The Church as a Social Institution. The Sociology of American Religion*, Englewood Cliffs, N. J., 1962.
NIEBUHR, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York, 1929, 3.ª ed., Hamden, Conn., 1959.
REIGROTZKI, E., *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. Elemente der sozialen Teilnahme in Kirche, Politik, Organisation und Freizeit* (Publicaciones del Instituto de Ciencias Sociales de la UNESCO, Colonia, núm. 2), Tubinga, 1956.
RENDTORFF, TRUTZ, *Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung*, Hamburgo, 1958.
— «Tendenzen und Probleme der kirchensoziologischen Forschung», en: *Probleme der Religionssoziologie*, edit. por D. GOLDSCHMIDT y J. MATTHES, Colonia-Opladen, 1962, págs. 191-201.
SCHREUDER, O., «Ein soziologischer Richtungsbegriff der Pfarrei», en: *Soc. Comp.*, año 6 (1959) núm. 6, págs. 177-203.
SWANBORN, P. G., «Religious Research – Objects and Methods», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia-Opladen, 1968.
WÖLBER, H. O., *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Gotinga, 1959.
Berichte des Internationalen Katholischen Instituts für Sozialforschung (ICARES), Viena.

Berichte des Katholischen Instituts für Sozialforschung, Königstein/Ts.
Berichte des Pastoralsoziologischen Instituts des Bistums Essen; desde 1966: *Berichte der Abteilung kirchliche Sozialforschung im Sozialinstitut des Bistums Essen*.

2. Adscripción religiosa y conducta social (familia, clase, formación, política, etc.).

BIERMANN, B., «Die Protestantismus-Debatte. Entwicklung, Stand und Bedeutung für eine Soziologie der Unternehmerschaft», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.
BLANKENBURG, E., *Kirchliche Bindung und Wahlverhalten*, Olten y Friburgo en Brisgovia, 1967.
BODZENTA, E., *Die Katholiken in Österreich*, Viena, 1962.
BURGER, ANNEMARIE, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten*, Gotinga, 1964 (con bibliografía).
CAMPBELL, E., y TH. PETTIGREW, *Christians in Racial Crisis. A Study of the Little Rock Ministry*, Washington, D. C., 1959.
DEMERATH III, N. J., *Social Class in American Protestantism*, Chicago, 1965.
— III, *Religious Orientations and Social Class*, no publicado, Master's Thesis, University of California, Berkeley, 1961.
FÜRSTENBERG, F., «Wertrationale Grundlagen des Wirtschaftsverhaltens», en: *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages*, Tubinga, 1965, págs. 245-246.
GRONER, F., «Die Sozialstellung der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland», en: *Kölner Pastoralblatt*, año 12, Colonia, 1960, págs. 178 ss., 215 ss.; en inglés, en: *Soc. Comp.*, año 11 (1962), núm. 5/6.
HACKLER, O., *Soziale Eigentümlichkeiten der Konfessionen in Deutschland*, Bückeburg, 1936.
HEEK, F. VAN, *Het Geboorte-niveau der nederlandse rooms-katholieken. Een demografisch sociologische studie*, Leiden, 1954.
— «Katholizismus und Fruchtbarkeitsstruktur in den Niederlanden», en: J. MATTHES (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden, Soziologische Texte*, tomo XXV, Berlín y Neuwied, 1965.
HONIGSHEIM, P., «Katholizismus und kapitalistische Mentalität in der nordfranzösischen Textilindustrie. Ein Beitrag zu Max Webers 'Calvinismus-Kapitalismus Problem'», en: *KZfSS*, año 13 (1961), núm. 4, págs. 685-701.
KRUIJT, J. P., «Mentaliteitsverschillen in ons volk in verband met godsdienstige verschillen», en: *Mens en Maatschappij*, año 19 (1943), págs. 1-28; 65-83; en alemán en J. MATTHES (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden, Soziologische Texte*, tomo XXV, Berlín y Neuwied, 1965.
MATTHIJSEN, M. A., *Katholiek middelbaar onderwijs en intellectuele emancipatie. Een sociografische facetstudie van het emancipatievraagstuk der katholieken in Nederland*, Assen, 1958.
MERTON, R. K., «Puritanism, Pietism, and Science», en: *Sociological Review*, año 28 (enero 1936), págs. 1-30, recogido en: MERTON, *Social Theorie and Social Structure*, Londres, 1964, págs. 574-606.
O'DEA, TH. F., *The American Catholic Dilemma. An Inquiry into the Intellectual Life*, Nueva York, 1958.
OETTINGEN, A. v., *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik*, Erlangen, ³1882.
OFFENBACHER, M., *Konfession und soziale Schichtung. Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen*, tomo IV, cuaderno V, Tubinga y Leipzig, 1900.

POPE, L., «Religion and the Class Structure», en: *The Annals Am.*, núm. 256 (marzo 1948), págs. 48-91; también en: *Class, Status, and Power*, ed. por R. BENDIX y S. M. LIPSET, Glencoe, 1953.
SAMUELSSON, K., *Religion and Economic Action*, Estocolmo, 1961.
SCHMIDTCHEN, G., *Religionssoziologische Analyse gesellschaftlicher Leistungsantriebe. Überführung der weberschen Thesen zur protestantischen Ethik in eine allgemeine Theorie*, Zurich, 1966.
WILLEMS, E., «Protestantismus und Klassenstruktur in Chile», en: *KZfSS*, año 12 (1960), núm. 4, págs. 652-671.

3. Religiosidad y eclesialidad; orientaciones religiosas; «praxis» religiosa.

ARGYLE, M., *Religious Behaviour*, Glencoe, Ill., 1959; cfr. también CH. Y. GLOCK, en: *Am. Soc. Rev.*, año 24 (octubre 1959), núm. 5, págs. 734-735.
FUKUYAMA, Y., «The Mayor Dimensions of Church Membership», en: *Rev. Rel. Res.*, 1961, núm. 2.
FÜRSTENBERG, F., «Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem», en: *Arch. Soc. Relig.*, año 4 (julio-diciembre 1959), núm. 8, págs. 71-80.
GLOCK, CH. Y., «On the Study of Religious Commitment», en: *Religious Education, Research Supplement*, julio-agosto 1962; reimpresión en: CH. Y. GLOCK y R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965.
GODIN, H. y Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, 1.ª ed., París, 1943.
HOLL, A., y G. H. FISCHER, *Kirche auf Distanz*, Viena, 1968.
KADLECOVÁ, E., *Sociologický wyzkum religiozity severo*, Moravského Kraje, Praga, 1967.
KAUFMANN, F. X., «Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.
KEHRER, G., *Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters*, Munich, 1967.
LE BRAS, G., y E. BOULARD, «Carte de la pratique religieuse dans les campagnes», en: *Cahiers du Clergé rural*, 1947.
LINDNER, T., L. LENTNER y A. HOLL, *Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschulen*, Viena, 1963.
MAIER, J., y W. SPINRAD, «Religiöse Überzeugungen und religiöse Verhaltensweisen. Ein Vergleich zwischen jüdischen, katholischen und protestantischen Studenten», en: *KZfSS*, año 10 (1958), núm. 3, págs. 439-445.
MENGES, W., *Soziale Verhältnisse und kirchliches Verhalten im Limburger Raum*, Königstein/Ts., 1959.
—, y N. GREINACHER (eds.), *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, Maguncia, 1964.
PETER-HABERMANN, I., *Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz*, Meisenheim/Glan, 1967.
PFLAUM, R., «Die Bindung der Bevölkerung an die Institution Kirche», en: *Das Dorf im Spannungsfeld der industriellen Entwicklung*, ed. por G. WURZBACHER, Stuttgart, 1954.
POEISZ, J. J., «Gruppenisolierung, Kirchlichkeit und Religiosität: das niederlandische Beispiel», en: *IJRS*, tomo I: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, Colonia y Opladen, 1965.
TERSTENJAK, A., «Psychosoziologie der Zugehörigkeit zur Kirche», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.

VARGA, J., «La sécularisation de la jeunesse hongroise», en: *Arch. Soc. Rel.*, tomo XXIII, primer semestre 1967.
VASKOVICS, L., «Religionssoziologische Aspekte des Sozialisation wertorienterter Verhaltensformen», en: *IJRS*, tomo III: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie* II, Colonia y Opladen, 1967.
WEYAND, A., *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*, Münster, 1963.
— *Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität. Bericht Nr. 24 der Abt. Kirchliche Sozialforschung im Sozialinstitut des Bistums Essen*, pro manuscripto, Essen, 1966.

4. Grupos religiosos; la iglesia en cuanto organización social.

BERGER, P. L., «The Sociological Study of Sectarianism», en: *Social Research* (N. Y.), año 21 (1954), núm. 4, págs. 467-487.
BORMANN, G., *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*, Colonia y Opladen, 1969.
DAHM, K. W., *Pfarrer und Politik*, Colonia y Opladen, 1965.
DELLEPORT, J. J., N. GREINACHER y W. MENGES, *Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland*, Maguncia, 1961.
DELLEPORT, J. J., y F. JACHYM (eds.), *Die europäische Priesterfrage. Bericht der Internationalen Enquête in Wien*, 10-12 de octubre de 1958, 2.ª ed., Viena, 1959.
DESCHWANDEN, L. v., «Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters», en: *IJRS*, tomo IV, *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.
DESROCHE, H., «Sociologie des sectes. Dissidences religieuses et socialismes utopiques», en: *Année Sociologique* (3. série), 1952, págs. 393-429.
DIENEL, P., *Die Freiwilligkeitskirche. Darsgestellt anhand der Ergebnisse einer empirisch-soziologischen Untersuchung fünf evangelisch-freikirchlicher Gemeinden*. Tesis doctoral, Munster, 1962, pro manuscripto.
— Kirche und Sekte I: «Einblick in eine empirische Untersuchung in Form begrifflicher Erwägungen», en: D. GOLDSCHMIDT y J. MATTHES (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, Colonia-Opladen, 1962.
DONOVAN, J. D., «The American Catholic Hierarchy: A Social Profile», en: *Am. Cath. Soc. Rev.*, año 19 (1958), págs. 98-112.
DOUGLASS, H. P., y E. DE S. BRUNNER, *The Protestant Church as a Social Institution*, Nueva York, 1935.
FICHTER, J. H., *Religion as an Occupation. A Study in the Sociology of Professions*, University of Notre Dame Press, 1961.
— *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954.
— *Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei*, Münster, 1958.
GODDIJN, W., *Katholieke minderheid en protestantse dominant. Sociologische nawerking van der historische relatie tussen katholieken en protestantse in Nederland en i. h. b. in de province Friesland*, Assen, 1957.
— Kirche und Sekte II: «Soziologische Betrachtungen über Gruppendifferenzierungen innerhalb des Christentums», en: D. GOLDSCHMIDT y J. MATTHES (eds.), *Probleme der Religionssoziologie*, Colonia-Opladen, 1962.
HARRISON, P. M., *Authority and Power in the Free Church Tradition. A Social Case Study of the American Baptist Convention*, Princeton, N. J., 1959.

KLEIN, J., «Structural Aspects of Church Organisation», en: *IJRS*, tomo IV: *Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*, Colonia y Opladen, 1968.
KLOETZLI, W., *The City Church: Death or Renewal*, Filadelfia, 1961.
— y A. HILLMANN, *Urban Church Planing. The Church Discovers its Community*, 2.ª ed., Filadelfia, 1958.
KÖSTER, R., *Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer evangelischen grossstädtischen Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1959.
KRETZSCHMAR, G., *Volkskirche im Umbruch. Kirchliche Lebensäusserungen in drei Gemeinden der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens*, Berlín (Este), 1967.
LAEYENDECKER, L., *Religie en Conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*, Meppel, 1967.
LEE, R., *The Social Sources of Church Unity. An Interpretation of Unitive Forces and Movements in American Protestantism*, Nueva York, 1960.
LOHSE, J. M., *Kirche ohne Kontakte. Beziehungsformen in einem Industrieraum*, Stuttgart, 1967.
PFAUTZ, H. W., *Christian Science. The Sociology of a Social Movement and Religious Group*, no publicado. Diss. University of Chicago, 1954.
POBLETE, R., «Sociological Approach to the Sects», en: *Soc. Comp.*, año 7 (1960), núm. 5-6, págs. 383-406.
RAMMSTEDT, O., *Kekte und soziale Bewegung*, Colonia y Opladen, 1965.
SCHREUDER, O., *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*, Friburgo en Brisgovia, 1962.
SKLARE, M. (ed.), *The Jews: Social Patterns of an American Group*, Glencoe, Ill., 1958.
WARD, C. K., *Priest and People. A Study in the Sociology of Religion*, Liverpool, 1961.
WILSON, R., *Sects and Society. A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain*, Londres, 1961.
WURZBACHER, G., K.-M. BOLTE, R. ROEDER y T. RENDTORFF, *Der Pfarrer in der moderner Gesellschaft*, Hamburgo, 1960.
ZETTERBERG, H., «The Religious Conversion as a Change of Social Roles», en: *Sociology and Social Research*, 36 (1952), págs. 159-186.
ZWANIKKEN, W. A. C., «Parochie-soziogrammen en de methode van zelfonderzoek», en: *Sociale Wetenschappen*, año 3 (enero 1960), núm. 2, págs. 119-135.

5. Forma eclesial y estructura social.

BERGER, P. L., «Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse», en: *IJRS*, tomo I: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, Colonia y Opladen, 1965.
COX, H., *The Secular City*, Nueva York, 1965.
FÜRSTENBERG, F., «Kirchenform und Gesellschaftsstruktur», en: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, año 41 (1961); reimpresión en: F. FÜRSTENBERG (ed.), *Religionssoziologie. Soziologische Texte*, tomo XIX, Berlín y Neuwied, 1964.
GREINACHER, N., *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Maguncia, 1966.
HERBERG, W., *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Nueva York, 1956; ed. revisada y completada, Nueva York, 1960.
KRUIJT, J. P., y W. GODDIJN, «Versäulung und Entsäulung als soziale Prozesse», en: J. MATTHES, *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Soziologische Texte*, tomo XXV, Neuwied y Berlín, 1965.

KRUIJT, J. P., «The Influence of Denominationalism on Social Life and Organizational Patterns», en: *Arch. Soc. Relig.*, año 4 (julio-diciembre 1959), núm. 8, págs. 105-111.
LEE, R., y M. E. MARTY (eds.), *Religion and Social Conflict*, Nueva York, 1964.
LENSKI, G., «Religious Pluralism in Theoretical Perspective», en: *IJRS*, tomo I: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, Colonia y Opladen, 1965.
LITTEL, F. H., *From State Church to Pluralism. A Protestant Interpretation of Religion in American History*, Garden City, N. Y., 1962.
MARTY, M., *The New Shape of American Religion*, Nueva York, 1958.
MATTHES, J., «Le pluralisme vertical en Allemagne», en *Soc. Comp.*, año 9 (1962), núm. 1-2, págs. 21-38.
— «Religionszugehörigkeit und Gesellschaftspolitik», en: *IJRS*, tomo I: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, Colonia y Opladen, 1965.
MOBERG, D. O., «Religious Pluralism in the United States of America», en: *IJRS*, tomo I: *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, Colonia y Opladen, 1965.
— «Religion and Society in the Netherlands and in America», en: *Soc. Comp.*, año 9 (1962), núm. 1-2, págs. 11-19; cfr. también: *American Quaterly*, año 13 (1961), núm. 2, págs. 172-178.
SIEFER, G., *Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft*, Essen, 1960.
SMITH, W. C., y A. L. JAMISON (eds.), *Religious Perspectives in American Culture*, Princeton, 1961.
THUNG, M. A., «Sociologische opmerkingen bij het begrip 'functie van de kerk'», en: *Het sociale leven in al zijn facetten*, Assen, 1958; tomo I, págs. 479-516, versión alemana en: J. MATTHES (ed.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Soziologische Texte*, tomo XXV, Berlín y Neuwied, 1964.
VOGT, V. O., *Cult and Culture: A Study of Religion and American Society*, Nueva York, 1951.

INDICE DE AUTORES

A

B

C

D

E

F

G

H

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

INDICE DE CONCEPTOS

S

T

U

V

W

Si el primer volumen de esta INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION —editado con el título «Religión y sociedad»— proporciona un imprescindible cuadro de referencia para el enjuiciamiento de la situación y posibilidades actuales de la disciplina, su segunda y última parte, IGLESIA Y SOCIEDAD, ofrece una visión panorámica de los resultados concretos y mensurables obtenidos en el estudio de conductas, grupos e instituciones mediante la utilización de procedimientos empíricos. JOACHIM MATTHES pasa revista a los temas que ocupan, desde hace varias décadas, la atención de la sociología eclesial (que desplaza cada vez más, en su propio provecho, a las reflexiones más generales sobre la significación social de la religión): tipologías de la religiosidad, estructura y función de la comunidad eclesial, iglesias y sectas, sistemas sociales de religión, etc. Cierra el volumen una selección de textos de Charles Y. Glock («Sobre las dimensiones de la religiosidad»), Günther Bormann («Problemas de comunicación en la Iglesia»), y Franz-Xaver Kaufmann («Determinación y medida de la eclesialidad en la República Federal Alemana»).

Fotografía: Francisco Ontañón

Alianza Editorial

